Praxis, international edition, 1972, no. 1-2

Veljko Korać, Gajo Petrović (ed.)

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

πραξις

UTOPIE UND REALITÄT — R. Supek, M. Kangrga, M. Đurić, K. H. Volkmann--Schluck, R. Muminović, R. Berlinger, P. Naville, D. Jähnig, P. Piccone, Z. Pešić--Golubović, H. Burger ● PORTRAITS UND SITUATIONEN — D. Grlić, und Lj. Tadić ● KRONIK — Déclaration du Comité de rédaction de la revue »Praxis«

UTOPIE UND REALITÄT

1-2 ◦ 1972

PRAXIS

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT
INTERNATIONALE AUSGABE

Herausgeber

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO
JUGOSLAVENSKO UDRUŽENJE ZA FILOZOFIJU

Druck der internationalen Ausgabe: IBG — Tiskara »Zagreb« — Zagreb
(IBG — Druckerei »Zagreb« — Zagreb) Preradovićeva 21

PRAXIS

PHILOSOPHICAL JOURNAL

INTERNATIONAL EDITION

Editorial Committee

editors-in-chief

V eljko Korać and Gajo Petrović

Editorial secretary

B ranko D espot u n d P opov

Editorial board

editor

Croatian Philosophical Society

Yugoslavian gathering for philosophy

Druck der internationalen Ausgabe: IBG — Press "Zagreb" — Zagreb (IBG — Druckerei "Zagreb" — Zagreb) Preradovićeva 21

PRAXIS REVUE PHILOSOPHIQUE
EDITION INTERNATIONALE
ZAGREB, 1er ET 2e TRIMESTRE 1972 8e ANNÉE, No. 1-2

UTOPIE ET REALITE

PORTRAITS ET SITUATIONS

CHRONIQUE

| \ / \ A

I ˆ

E D I T I O N

I N T E R N A T I O N A L E

ZAGREB, 1st ET 2* QUARTER 1972

8* ANNE, No. 1-2

UTOPIA AND REA LITE

PO RTRAITS AND SITUA TIO NS

CHRONIC

UTOPIE ET REALITE

Rudi Supek

Zagreb

Deux notions qui peuvent rester dans un rapport de pleine indifférence, si l'on pense utopie comme vision d'un avenir très éloigné ou comme rêve de ce qui transcende notre réalité, si l'on en fait un objet d'imagination et de spéculation sans aucun engagement actif dans la réalité, voire sans aucune possibilité d'engagement; ou si l'on pense réalité en tant que donnée, persistante par inertie, chose privée de possible et de l'effort de transformer l'impossbile en possible, et le possible en réalité.

Deux notions qui instaurent entre elles des rapports mutuels, se conditionnent et vérifient, dès qu'elles sont médiatisées par

* La VIIIe Session de l'Ecole d'été de Korčula avec le thème général UTOPIE ET REALITE avait lieu à Korčula du 22 au 30 août 1971. L'Ecole a travaillé, comme les années précédentes, en séances plénières et en sections. En séances plénières on a discuté sur les conférences suivantes: (22 août) Rudi Supek: Discours d'ouverture, Milan Kangrga: Réalité et utopie; (23 août) Svetozar Stojanović: Socialisme yougoslave au carrefour, Dieter Jähnig: Art et réalité; (24 août) Zaga Pešić-Golubović: Culture en tant que pont de l'utopie à la réalité, Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Comment l'idée est devenue l'utopie; (25 août) Trivo Inđić: Anarchocommunisme — mouvement et leçon, Daniel Guérin: Spontanéité, organisation et anarchie; (26 août) Branko Horvat: Suppositions économiques et systématiques du socialisme d'autogestion, Pierre Naville: Socialisme et économie; (27 août) Ivan Maksimović: Bases théléologiques et génétiques et causes des problèmes économiques du socialisme contemporain, Pavel Apostol: »Manipulation des consciences« dans les sociétés socialistes; (28 août) Veljko Rus: Démocration participative et représentative, Rasim Muminović: Utopie comme l'indication de la crise de l'humanité; (29 août) Paul Piccone: Utopie et le dépassement concret de l'aliénation, Lelio Basso: Socialisme et les pays développés. Le débat général a été tenu le 30 août. Dans le cadre de quatre sections (1. Spontanéité, organisation et anarchie, 2. Capitalisme contemporain et révolution, 3. Socialisme et économie, 4. Socialisme et culture) une trentaine de rapports a été soumise. Pour les participants de l'Ecole le professeur Shingo Shibata a présenté un film documentaire sur les horreurs de la guerre au Vietnam, et un théâtre experimental d'étudiants viennois a représenté un récital. Environ quatre cents participants on pris part au travail de l'Ecole. Dans ce numéro nous présentons une partie des conférences plénières et des rapports de section chosis, et nous donnerons l'autre partie dans le numéro suivant.

UTOPIA AND REALITY

|

UTOPIA AND REALITY

Rudi Supek

Zagreb

Two notions which can remain in a relationship of complete indifference, if one thinks of utopia as a vision of a very distant future or as a dream of what transcends our reality, if one makes it an object of imagination and speculation without any active engagement in reality, even without any possibility of engagement; or if one thinks of reality as given, persistent by inertia, something deprived of the possible and of the effort to transform the impossible into the possible, and the possible into reality.

Two notions which establish mutual relations between them, condition and verify each other, as soon as they are mediated by

* The V III Session of the Korčula Summer School with the general theme UTOPIA AND REALITY was held in Korčula from August 22 to 30, 1971. The School worked, as in previous years, in plenary sessions and in sections- In plenary sessions the following lectures were discussed: (August 22) Rudi Supek: Opening speech, Milan Kangrga: Reality and utopia; (August 23) Svetozar Stojanović: Yugoslav socialism at the crossroads, D ieter Jahnig: Art and reality; (August 24) Zaga Pešić-Golubović: Culture as a bridge from utopia to reality, Karl-H einz Volkm ann-Schluck: How the idea became utopia; (August 25) Trivo Inđić: Anarchocommunism

— movement and legon, Daniel Gučrin: Spontanćite, organization et anarchie; (August 26) Branko H orvat: Economic and systematic assumptions of self-managed socialism, P ierre Naville: Socialism and economy; (27

August) Ivan Maksimović: Theological and genetic bases and causes of the economic problems of contemporary socialism, Pavel Apostol: »Manipulation of consciences« in socialist societies; (August 28) Veljko Rus: Participatory and representative democracy, Rasim Muminović: Utopia as an indication of the crisis of humanity; (August 29) Paul Piccone: Utopia and the concrete overcoming of alienation, Lelio Basso: Socialism and the developed countries. The general debate was held on August 30. Within the framework of four sections (1. Spontaneity, organization and anarchy, 2. Contemporary capitalism and revolution, 3. Socialism and economy, 4. Socialism and culture)

about thirty reports were submitted. For the participants of the School, Professor Shingo Shibata presented a documentary film on the horrors of the war in Vietnam, and an experimental theater of ćtu -

Viennese dancers represented a recital. About four hundred participants took part in the work of the School. In this issue we present part of the plenary lectures and chosen section reports, and we will give the other part in the next issue.

l'acte créateur, par l'aspiration humainne aux changements et transformations et dont les rapports s'intensifient jusqu'à la dépendance passionnelle et l'agitation dramatique lorsqu'on parle de l'action révolutionnaire. En ce moment, on commence à mesurer la réalité l'utopie et l'utopie commence à se souder à la réalité: ce qui nous semblait hors de portée devient le sens suprême de notre existence.

En vivant les moments de la transformation révolutionnaire de la société et en partageant l'aspiration au changement radical de la réalité, on devient conscient d'une série de contradictions créées par l'action révolutionnaire sur le plan de l'histoire, del'organisation sociale et des relations humaines, contradictions suscitées surtout par la confrontation de la réalité et de l'utopie, du présent, encore sous l'emprise du passé et de l'inertie, et de l'avenir ascillant entre le possible l'impossible.

Quand l'action révolutionnaire se trouve en plein essor, d'utopie semble se fondre avec la réalité, et l'impossible paraît à la portée du possible. Quand l'élan révolutionnaire commence à faiblir, l'utopie aussi peu à peu se sépare de la réalité et s'éloigne avec l'horizon. Devant nous se dessine de nouveau la route que nous croyions déjâ parcourue. Quand l'action révolutionnaire bat son plein, les hommes se rapprochent au plus près, l'inhumain est rejeté tel une chose adverse, le Moi commence à se fondre avec le Nous, les tendances individuelles avec les tendances collectives. La médiation entre la liberté d'un homme et celle d'un autre par des institutions »justes«, »démocratiques«, »légitimes«, semble en quelque sorte superflue et dépassée. La spontanéité devient loi. Mais, lorsque l'élan révolutionnaire va diminuant, les hommes commencent à s'éloigner, les intérêts de groupe viennent à la surface, les structures sociales se dessinent, et ce qui fut dynamique et explosif recule devant ce qui est immobile et ossifié. Les relations de participation entre les hommes se transforment en relations de puissance, et les avantgardes révolutionnaires prennent l'allure d'oligarchies dominantes. Comment saurait-on préserver la spontanéité du mouvement, la liberté de l'identification sociale, la proximité de l'idéal et de l'autrui?

Ici on rencontre la contradiction bien connue entre le pragmatisme politique, qui prétend posséder le sens de la réalité, tenir compte des »conditions historiques objectives«, plier l'action politique aux exigences du concret et du graduel, et l'humanisme révolutionnaire, qui puise sa force et sa vertu dans l'utopie, dans la conformité des moyens et des buts révolutionnaires, qui croit l'édification de la conscience sociale plus importante que sa base matérielle, faisant toujours passer les rapports humains avant les institutions et les constitutions. Cette contradiction peut devenir un dialogue constant et fertile entre le réel et l'utopique. Le mal surgit quand le pragmatisme politique tente d'intégrer l'utopie dans sa pratique quotidienne et temporaire, quand il s' érige comme juge unique de l'idéal et de sa réalisation, identifiant l'image de l'avenir avec la réalité pragmatico-politique et

the creative act, through the human aspiration to changes and transformations and whose relations intensify to the point of passionate dependence and dramatic agitation when we speak of

revolutionary action. At this moment, we begin to measure reality, utopia and utopia begins to weld itself to reality: what seemed out of reach to us becomes the supreme meaning of our existence.

By living the moments of the revolutionary transformation of society and by sharing Inspiration to the radical change of reality, one becomes aware of a series of contradictions created by the revolutionary action on the level of history, social organization and human relations, contradictions caused above all by the confrontation of reality and utopia, of the present, still under the influence of the past and inertia, and of the future oscillating between the possible and the impossible. .

When revolutionary action is in full swing, utopia seems to merge with reality, and the impossible seems within reach of the possible. When the revolutionary momentum begins to weaken, utopia also gradually separates itself from reality and recedes with the horizon. In front of us, the road that we thought we had already traveled takes shape again. When the revolutionary action is in full swing, men come closer together, the inhuman is rejected as an adverse thing, the I begins to merge with the We, individual tendencies with collective tendencies.

The mediation between the freedom of one man and that of another by "just", "democratic", "legitimate" institutions seems somehow superfluous and outdated. Spontaneity becomes law.

But when the revolutionary momentum wanes, men begin to withdraw, group interests come to the surface, social structures take shape, and what was dynamic and explosive recedes before what is immobile and ossified. The relations of participation between men are transformed into relations of power, and the revolutionary avant-gardes take on the appearance of dominant oligarchies. How can we preserve the spontaneity of movement, the freedom of social identification, the proximity of the ideal and the other?

Here we encounter the well-known contradiction between political pragmatism, which claims to possess a sense of reality, to take account of "objective historical conditions", to bend political action to the demands of the concrete and the gradual, and revolutionary humanism, which draws its strength and its virtue from utopia, from the conformity of revolutionary means and goals, which believes the building of social consciousness more important than its material base, always placing human relations before institutions and constitutions . This contradiction can become a constant and fertile dialogue between

the real and the utopian.

Evil arises when political pragmatism tries to integrate utopia into its daily and temporary practice, when it sets itself up as the sole judge of the ideal and its realization, identifying the image of the future with the pragmatic-political reality and 4

ses actes limités avec le véritable mouvement historique. Ainsi arrive-t-il à monopoliser non seulment l'action politique en tant que mouvement révolutionnaire total, mais aussi le sens et l'interprétation de la transformation de l'époque, de ce qui appartient à tous les hommes et à leur engagement libre. Les décrets et les actes institutionnels s'emparent de la créativité humaine, l'émancipation humaine se réduit aux politiques de la minorité dirigeante: l' »âme politique«, se met à dévorer, comme disait Marx, l' »âme sociale«. On peut parler alors de la mystification de la conscience sociale ou de l'utopie emprisonnée.

En effet, le dogmatisme a tenté de bureaucratiser l'utopie: à force de décrets, il a dit que le socialisme est déjà réalisé et qu'on se trouve »sur le chemin du socialisme au communisme«. Il n'a même pas eu besoin de consulter à ce propos le peuple ou les spécialistes, un groupe d'initiés l' a proclamé d'en haut, tel Moïse dans les temps anciens donnant la loi au peuple d'Israël. On pourrait se demander si la »conscience utopique« ne va pas de pair avec ce procédé d'illumination de l'ancien Testament, de décisions prophétiques par des groupes initiés? Mais, comme ce procédé exige une foi non entamée par la conscience critique, on est enclin plutôt de parler d'un »absolutisme éclairé«, et celui-ci ne va point, comme l'expérience en témoigne, sans une forte pression étatique et bureaucratique. Ainsi on touche aux questions bien connues et beaucoup débattues de la »direction sage ou éclarée« du mouvement révolutionnaire et de la démocratie socialiste. Nous avons la faiblesse de croire que le socialisme dans son édification pratique doit étre l'oeuvre de toute la société, un effort général de tout individu acceptant des valeurs et des rapports nouveaux.

La bureaucratisation de l'utopie a conduit à l'identification du socialisme avec les limites du pouvoir d'une classe politique dirigeante: on proclame le socialisme »authentique« ou »vrai« dans le royaume de son pouvoir, et on le condamne comme »trahison« ou »revisionnisme« là où ce pouvoir finit, même dans les pays à transformation socialiste. Ainsi en arrive-t-on de nouveau à se demander si cette mentalité quasi religieuse ne dépende pas d'une conscience utopique de la réalité, distribuant ses malédictions au nom d'une foi intouchable, et non en vertu d'une volonté impérialiste de domination?

De toute manière, cette situation déterminée à la fois par un subjectivisme révolutionnaire et par un volontarisme politique est en train de se résoudre par la force du mouvement historique lui-même: lors qu' on a reconnu le principle de la voie propre vers le socialisme pour chaque pays, il est dificile de ne pas reconnaître le pluralisme dans l'édification du socialisme. Aujourd'hui, il est impossible de ne pas reconnaitre qu'il existe un socialisme soviétique, un socialisme chinois, un socialisme cubain, un socialisme yougoslave, même s'ils visent á la réalisation d'un idéal identique (ce qui n'est pas toujours le cas, vue la confusion fréquente entre étatisme et socialisme). Mais, ce qu'on veut faire au

its borderline acts with the true historical movement. Thus he manages to monopolize not only political action as a total revolutionary movement, but also the meaning and interpretation of

the transformation of the epoch, of what belongs to all men and to their free commitment. . Decrees and institutional acts take hold of human creativity, human emancipation is reduced to the policies of the ruling minority: the "political soul", is to devour, as Marx said, the "social soul". . We can then speak of the mystification of social consciousness or of imprisoned utopia.

Indeed, dogmatism has tried to bureaucratize utopia: by dint of decrees, it has said that socialism is already achieved and that we are “on the road from socialism to communism”. He did not even need to consult on this subject the people or the specialists, a group of initiates T proclaimed from above, like Moses in ancient times giving the law to the people of Israel. One might wonder if the »utopian consciousness« does not go hand in hand with this process of illumination of the Old Testament, of prophetic decisions by initiated groups? But, as this process requires a faith untouched by critical consciousness, one is inclined rather to speak of an »enlightened absolutism«, and this does not work, as experience shows, without strong state pressure and bureaucratic. Thus we touch on the well-known and much debated questions of the »wise or declared leadership« of the revolutionary movement and of socialist democracy. We have the weakness to believe that socialism in its practical construction must be the work of the whole of society, a general effort of every individual accepting new values and relations.

The bureaucratization of utopia has led to the identification of socialism with the limits of the power of a ruling political class: socialism is proclaimed "authentic" or "true" in the realm of its power, and it is condemned as »treason« or

»revisionism« is where this power ends, even in countries undergoing socialist transformation. Thus we again come to wonder whether this quasi-religious mentality does not depend on a utopian consciousness of reality, distributing its curses in the name of an untouchable faith, and not by virtue of an imperialist will. of dominance?

In any case, this situation, determined both by a revolutionary subjectivism and by a political voluntarism, is in the process of being resolved by the force of the historical movement itself: when we have recognized the principle of the proper way towards the socialism for each country, it is difficult not to recognize pluralism in the construction of socialism. Today-

today, it is impossible not to recognize that there is a Soviet socialism, a Chinese socialism, a Cuban socialism, a Yugoslav socialism, even if

they aim at the realization of an identical ideal (which is not always the case, given the frequent confusion between statism and socialism). But, what we want to do at 5

nom de cette »utopie bureaucratisée«, c'est interdire une approche rationnelle et objective de l'investigation comparée de ce développment multiple et varié de formes différentes de socialisme, et la confrontation critique de leur degré de développment et de réalisation, aussi bien par rapport à leur évolution respective qu'à leur conception du but à àtteindre. Il est évident que l'existence de formes différentes de socialisme nous oblige à exercer une critique rationelle, à partir de la théorie marxiste, de ce qui est conforme à la vision de l'avenir socialiste et aux aspirations humaines. Bref, revivre la critique marxiste, rationnelle et scientifique, de la pratique politique et sociale, mettre en rapport la réalité et l'utopie, privées de tout ésotérisme et d' »absolutisme éclairé«, c'est-à-dire obscurantiste.

Mettre l'utopie et sa réalisation à la portée de tout homme signifie donner au mouvement un caractère de masse, une forme de volonté collective, sans laquelle il n'est point possible d'aboutir au changement radical de la réalité sociale. A ce propos, il convient de rappeler qu'on rencontre fréquemment un type d'évasion de sa propre réalité sociale, et par conséquent d'un engagement révolutionnaire véritable, au nom d'une image du socialisme trop élogné des conditions réelles de la réalité sociale vécue (ce qui est connu déjà comme »sectarisme utopique«), et cela ne concerne pas seulement la dimension temporelle — un avenir coupé des conditions présentes — mais aussi une dimension spatiale — fuite dans les pays assez éloignés pourqu' ils puissent nous servir comme guide dans l'action dans nos conditions propres (par exemple chercher la solution des problèmes européens en Chine, ou à Cuba ceci dit sans préjudice du respect qu' on leur doit pour leurs solutions originales). Une telle attitude ne témoigne-t-elle pas de la volonté d'évasion par rapport à notre réalité européenne, cette réalité tellement complexe dans sa structure sociale, économique et politique, tellement chargée de tendences et de connotations historiques culturelles, et non moins variée et différenciée par les traditions nationales et régionales? Et la difficulté de la dominer par la pensée et par l'action sociale et politique n'est-elle pas plutôt, pour un marxiste, un défi qu'une raison d'évasion? Si l'appel de Nietzsche à »rester fidèle à la terre« a un sens pour nous, ne signifie-t-il pas d'abord la fidélité à cette terre labourée par nos actions historiques, par nos espoirs et nos bévues, par nos exploits et nos abus, cette terre qui a engendré notre vie et notre responsabilité devant ceux qui nous ont précédé et devant ceux qui vont nous suivre?

Pour nous, qui vivons l'expérience socialiste, aussi bien dans notre pays que dans les autres pays, la part utopique de la théorie et de la pratique socialiste doit devenir l'objet d'une réflexion approfondie. La route déjà parcourue, les expériences accumulées, ne nous permettent pas de jouer aux dupes et aux ignorants. Le même refus de l' ignorance, la même affirmation de l' esprit critique que Marx affirma face à Weitling, il faut les adopter par rapport à tous ceux qui tentent d'empecher l'investigation de la

name of this "bureaucratized utopia" is to prohibit a rational and objective approach to the comparative investigation of this multiple and varied development of different forms of socialism, and the critical confrontation of their degree of development and realization, as well both in relation to their respective evolution and to their conception of the goal to be achieved. It is obvious that the existence of different forms of socialism obliges us to exercise a rational critique, starting from Marxist theory, of what is in conformity with the vision of the socialist future and with human aspirations. In short, to relive Marxist, rational and scientific criticism of political and social practice, to relate reality and utopia, deprived of all ćoterism and “enlightened absolutism”, that is to say obscurantism.

Putting utopia and its realization within everyone's reach means giving the movement a mass character, a form of collective will, without which it is not possible to bring about a radical change in social reality. In this regard, it should be remembered that one frequently encounters a type of evasion from one's own social reality, and consequently from a genuine revolutionary commitment, in the name of an image of socialism too far removed from the real conditions of lived social reality (what is already known as »utopian sectarianism«), and this concerns not only the temporal dimension — a future cut off from present conditions — but also a spatial dimension — flight to countries far enough away so that they can to serve as a guide in the action in our own conditions (for example to seek the solution of the European problems in China, or in Cuba this said without prejudice to the respect which one owes them for their original solutions). Doesn't such an attitude testify to the desire to escape from our European reality, this reality so complex in its social, economic and political structure, so laden with cultural historical tendencies and connotations, and not less varied and differentiated by national and regional traditions? And isn't the difficulty of dominating it by thought and by social and political action, for a Marxist, rather a challenge than a reason for evasion? If Nietzsche's call to "remain faithful to the earth" has a meaning for us, does it not first signify fidelity to this earth plowed by our historical actions, by our hopes and our blunders, by our exploits and our abuses, this land which has engendered our life and our responsibility before those who preceded us and before those who will follow us?

For us, who live the socialist experience, both in our country and in other countries, the utopian part of socialist theory and practice must become the object of in-depth reflection. The road already traveled, the accumulated experiences, do not allow us to play dupes and ignoramuses. The same refusal of ignorance, the same affirmation of

the critical spirit that Marx affirmed in the face of Weitling, must be adopted in relation to all those who try to prevent the investigation of the

réalité socialiste. Il nous faut examiner tous les problèmes concernant la »période de transition« entre le capitalisme et le socialisme — le rôle de l' Etat, le sens de la démocratie socialiste« l'émancipation de la société socialiste du pouvoir politique, l'émancipation de l'homme en tant que producteur et en tant que consommateur (au nom des »besoins humains authentiques«), et surtout en tant que citoyen dans une société où l'égalité et les chances identiques de développement personnel sont de règle, etc.

Parlant de cette nécessité, je ne peux éviter de rappeler le souvenir de deux hommes dont le message et l'oeuvre critique, actes de philosophes marxistes et d'hommes engagés, se concentraient autour de ces problèmes fondamentaux de notre espoir dans le socialisme. Je pense à George Lukács et à Lucien Goldmann, dont la disparition nous a si cruellement touchés cette année dernière. Tous les deux nous donnent l'exemple d'hommes entièrement voués à la cause du socialisme, mais attachés en même temps à cette pensée critique, qui pour eux fut une constante confrontation entre le réel et le possible, entre le nécessaire et l'utopique, un dialogue passionné entre l'homme et son histoire. George Lukács, dans ses considérations théoriques, a mis l'accent sur la comme son continuateur, en fit le noyau de sa pensée homuniste. Georg Lukács s'est vu plus pressé par la réalité socialiste, dont il a suivi toutes les étapes à partir de la révolution d'Octobre jusqu'à nos jours, Lucien Goldmann a été plus libre par rapport à cette »réalité«, mais tous les deux étaient également engagés et soucieux d'apporter le meilleur d' eux-mêmes en tant que penseurs et militants. Je n'oserais pas juger maintenant de leur apport, pourtant si considérable. Mais je veux simplement dire que nous avons perdu en leur persone deux figures de première plan de la philosophie marxiste et du mouvement socialiste; nous avons perdu deux hommes auxquels nous étions très attachés — Georg Lukács et Lucien Goldmann nous firent l'honneur d'être membres de la rédaction de »Praxis«, et Lucien Goldmann un des animateurs les plus dynamiques et les plus précieux de notre Ecole de Korčula. Leur mort nous a profondément touchés et leur disparition est une perte énorme pour ce monde qui est en train de se faire. Je vous prie de rendre hommage par une minute de silence à nos camarades et amis Georg Lukacs et Lucien Goldmann.

socialist reality. We have to examine all the problems concerning the »period of transition« between capitalism and socialism — the role of the state, the meaning of socialist democracy«

the emancipation of socialist society from political power, the emancipation of man as a producer and as a consumer (in the name of »authentic human needs«), and above all as a citizen in a society where equality and identical chances of personal development are ruled, etc.

Speaking of this necessity, I cannot avoid recalling the memory of two men whose message and critical work, acts of Marxist philosophers and committed men, were concentrated around these fundamental problems of our hope in socialism. . I am thinking of George Lukacs and Lucien Goldmann, whose passing has so cruelly affected us this past year. Both give us the example of men entirely devoted to the cause of socialism, but attached at the same time to this critical thought, which for them was a constant confrontation between the real and the possible, between the necessary and the utopian, a passionate dialogue between man and his story. George Lukacs, in his theoretical considerations, emphasized the as his successor, made it the core of his homunist thought.

Georg Lukacs saw himself being more pressured by socialist reality, of which he followed all the stages from the October Revolution to the present day, Lucien Goldmann was freer in relation to this

"reality", but both were equally committed and keen to bring the best of themselves as thinkers and activists. I would not dare to judge now of their contribution, however considerable. But I simply want to say that we have lost in their person two leading figures of Marxist philosophy and of the socialist movement; we have lost two men to whom we were very attached — Georg Lukacs and Lucien Goldmann did us the honor of being members of the editorial staff of »Praxis«, and Lucien Goldmann one of the most dynamic and precious animators of our School of Kor

cula. Their death touched us deeply and their disappearance is a huge loss for this world that is in the making.

Please pay homage with a minute of silence to our comrades and friends Georg Lukacs and Lucien Goldmann.

WIRKLICHKEIT UND UTOPIE

Milan Kangrga

Zagreb

Der Begriff der Utopie und das Problem des Utopischen sind heutzutage immer vorherrschender, nicht nur in der philosophischen Literatur oder im philosophischen Bewußtsein überhaupt, sondern sie dringen immer mehr in unseren Alltag und kommen in vielen wesentlichen Bereichen des Lebens zum Ausdruck. Als ob das Bewußtsein reifte, das die Notwendigkeit begreift, damit die Wirklichkeit in ihre wesentliche Dimension geführt wird, die es ihr ermöglicht, auch zu sein, was sie schon ist und das andere, was sie noch nicht ist, also in die Dimension des Geschichtlichen.

Es soll betont werden, daß die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens, die uns immer wie ein Schatten tagtäglich auf Schritt und Tritt begleitet, sich denkt, lebt, stellt und bestätigt als eminente utopische Öffnung des menschlichen Wesens für ein eigenes wesentliches Selbstverständnis in einer Welt der bis zur Spitze betriebenen Unvollkommenheit oder einem allgemeinen Schwinden sogar der grundlegenden Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens. So würde ich es mir gestatten — vom Bewußtsein unserer geschichtlichen Mitwelt sprechend, wenn es wenigstens auf ihrer unmittelbarsten Fragwürdigkeit verbleibt — es als *utopisches Bewußtsein* zu bezeichnen deshalb, weil es sich formt, weil es quillt und erwächst aus dem Kern der heutigen Wirklichkeit und sich aus deren Kern aufdrängt, aus dieser Wirklichkeit, die zur epochalen Umwälzung und Änderung strebt im Sein der bestehenden Welt selbst. Es wird immer klarer und augenscheinlicher, um nicht zu sagen intimer, das, was im Verlauf der bisherigen Geschichte, der modernen Geschichte insbesondere mehr oder weniger erahnen ließ und sehr unterschiedlich artikulierte, benannte, dem man unterschiedlich einen Sinn zu geben versuchte, daß das Utopische als wesentliches Offensein zum Zukünftigen das Prinzip, Kriterium und das Maß der bestehenden Wirklichkeit ist, denn es ereignet sich als Möglichkeit in ihrem eigenen Grund.

REALITY AND UTOPIA

Milan Kangrga

Zagreb

The concept of utopia and the problem of the utopian are nowadays more and more dominant, not only in philosophical literature or in philosophical consciousness in general, but they penetrate more and more into our everyday life and appear in many essential areas of life to expression. As if the consciousness matured that understands the need for reality to be led into its essential dimension, which enables it to also be what it already is and the other thing it is not yet, that is, into the dimension of history.

It should be emphasized that the question of the meaning of human life, which always accompanies us like a shadow at every step, thinks, lives, poses and confirms as an eminently utopian opening of the human being to something essential Self-understanding in a world of exaggerated imperfection or a general dwindling of even the basic requirements of a decent life. So I would allow myself - speaking of the consciousness of our historical contemporaries, if it at least remains on their most immediate questionability -

to designate it as utopian consciousness because it forms, because it wells up and grows out of the core of today's reality and forces itself out of its core, out of this reality that strives for epochal upheaval and change in the being of the existing world itself. It is becoming clearer and more obvious, not to say more intimate, that what in the course of history up to now, modern history in particular, has been more or less guessed at and articulated in very different ways, that which people have tried to give a meaning to in different ways is called the utopian as the essential openness to the future is the principle, criterion and measure of existing reality, for it occurs as a possibility in its own ground.

Ich möchte hier nicht näher in die Tiefe der einzelnen eingehen, denn diese meine Ausführung ist als Einleitung zu unseren Gesprächen zum Thema »Utopie und Wirklichkeit« in seinen verschiedenen Aspekten gedacht. Deshalb werde ich nur bei einigen Momenten verweilen, von denen ich annehme, daß sie relevant sein können in diesen Gesprächen zum genannten Thema.

Eines der wesentlichsten Mißverständnisse um den Begriff der Utopie — und dieses Mißverständnis ist nicht nur theoretischen sondern tief praktisch-geschichtlichen Charakters — liegt zweifelsohne darin, daß man aus verschiedenen Gründen den Unterschied zwischen dem *Utopischen* und *Utopistischen* nicht respektiert, jenen Unterschied, der schon methodisch den Zugang zur Fragestellung nach der wahren, echten, tiefen oder möglichen Bedeutung und dem Sinn dessen, was wir Utopie nennen, öffnet oder schließt. Diese bewußte oder unbewußte (in jedem Fall eigentlich typisch ideologische!) »Verwischung« des Unterschiedes zwischen dem Utopischen und dem Utopistischen hat ihre Wurzel einerseits im »Sein« der bestehenden Welt und ihrer Historie selbst, sofern nämlich dieses Sein der Metaphysik der Ausgangs- und Endpunkt sowohl der Realität als auch der Möglichkeit alles dessen, was ist, ist, und nach ihm kann es auch nicht anders sein, was bedeutet, daß von diesem Standpunkt aus dieses »Andersartige« nur in der Form des bloßen Utopismus gedacht werden kann und als solches erscheinen.

Dieses angeblich »kritische« Bestehen auf der »Umqualifizierung« der Utopie in einen bloßen Utopismus, des Utopischen in das Utopistische, womit schon von vornherein jede Möglichkeit einer Problematisierung des Begriffs der Utopie ausgeschlossen ist, stammt schon von der These (ist nicht erst ihre Konsequenz) über die wesentliche Unzugehörigkeit und Unangemessenheit des Utopischen der bestehenden Welt im Ganzen. Man meint allgemein, daß damit viel gesagt ist, sieht aber nicht, daß daselbe auch vom Standpunkt der Utopie aus gesagt werden kann, daß dies gerade der Ausgangspunkt der Utopie ist und der Beginn des utopischen Denkens. Die Sache selbst erhält aber ihre echte und wahre Artikulation und ihre Bedeutung erst dann, wenn man einsieht, daß die Kritiker des Utopischen gerade die *bestehende Welt* als *Prinzip* ihrer Kritik nehmen und als einziges Kriterium für eine mögliche Erörterung dessen, was der Begriff der Utopie in sich enthält und mit sich bringt. Hier sind wir schon — philosophisch gesehen — völlig in den metaphysischen Gewässern, in denen sich das ganze Problem verwässert, natürlich, um der bestehenden Welt und Wirklichkeit willen. Denn anstatt in einer gründlichen Analyse zur Erkenntnis zu gelangen, daß und warum das Wesen selbst des Bestehenden (der bürgerlichen zeitgenössischen Welt) außergeschichtlich und antigeschichtlich ist (Hegel), und daß gerade das Bestehen darauf zum Nihilismus führt, erklärt man als Nihilismus dagegen der utopische Standpunkt, wie auch jede wirkliche, gedankliche, also geschichtlich-praktische Anstrengung, aus diesem geschlossenen Kreis des bestehenden Unsinns

I don't want to go into the depths of each one here, because my explanation is intended as an introduction to our conversations on the subject of "Utopia and Reality" in its various aspects. Therefore, I will

dwell on only a few moments that I believe may be relevant in these conversations on the subject in question.

One of the most essential misunderstandings about the concept of utopia - and this misunderstanding is not only of a theoretical but also of a deeply practical and historical character - is undoubtedly that for various reasons people do not respect the difference between the utopian and the utopian, that difference which already methodically opens or closes access to the question of the true, real, deep or possible meaning and meaning of what we call utopia. This conscious or unconscious (in any case actually typically ideological!) "blurring" of the difference between the utopian and the utopian has its roots on the one hand in the "being" of the existing world and its history itself, insofar as this being corresponds to the metaphysics of the original and end point of both reality and possibility of all that is, and according to him it cannot be otherwise, which means that from this point of view this "otherness" can only be thought of in the form of mere utopianism and appear as such.

This allegedly "critical" insistence on the "requalification" of utopia into mere utopianism, of the utopian in the utopian, which excludes from the outset any possibility of problematizing the concept of utopia, stems from the thesis (is not only its consequence) about the essential non-belonging and inappropriateness of the utopian to the existing world as a whole. One generally thinks that a lot has been said with this, but does not see that the same can also be said from the point of view of utopia, that

this is precisely the starting point of utopia and the beginning of utopian thinking. But the matter itself only receives its genuine and true articulation and its meaning when one realizes that the critics of the utopian take the existing world as the principle of their criticism and as the only criterion for a possible discussion of what the Contains and brings with it the concept of utopia. Here we are already - philosophically speaking - completely in the metaphysical waters, in which the whole problem becomes watered down, of course, for the sake of the existing world and reality. For instead of arriving at the realization in a thorough analysis that and why the very essence of what exists (the contemporary bourgeois world) is extra-historical and anti-historical (Hegel), and that precisely insisting on it leads to nihilism, one declares nihilism to be utopian Standpoint, as well as every real, intellectual, i.e. historical-practical effort, from this closed circle of existing nonsense 10

und der Unsinnigkeit zu dringen. Um die Sache »philosophisch komplett« zu machen, zieht man zur Gutheißung einer solchen These einen ganzen alten metaphysischen Kategorienapparat hervor (beginnend mit der Idee Platos und so weiter), um zuletzt zu »beweisen« nur eines: daß es ist, wie es ist, daß es immer wesentlich so war, und daß es keinesfalls anders sein könnte!

Dabei ist am paradoxesten, und darin liegt die unüberschrittbare Grenze für jede Ontologie oder Metaphysik, daß sich das Kriterium für das, was sein soll oder kann darin birgt, was schon ist, und so endet eine solche geistige Akrobatie nolens-volens in einer bestimmten Apologie des Bestehenden. Deshalb sind auch solche Bastarde des Denkens wie »bestehende und faktische Möglichkeiten« die augenscheinlichste contradictio in adiecto sogar für eine formal-logische Denkweise, da doch die Faktizität in sich selbst *eine einzige Möglichkeit* enthält und sie aufdrängt: die Möglichkeit des schon bestehenden oder dessen, was einfach ist (= der bürgerlichen Welt), und die einzige Möglichkeit aber ist natürlich *keine Möglichkeit*. Das Bestehende als solches oder als Faktisches einerseits und das Mögliche als per definitionem *anders* Mögliches andererseits in diesen abstrakten Gegensatz gestellt schließen einander in sich aus, und sie können als solche nicht einmal anders gedacht oder bestimmt werden als — hegelianisch gesagt — bloße Vorstellungen. Diese moderne — nicht nur gedankliche, sondern auch existentielle — Unduldsamkeit dem Utopischen gegenüber ist ein Indikator nicht nur für die Machtlosigkeit und Kraftlosigkeit des metaphysischen Denkens, die eigene Möglichkeit und Begründetheit zu begreifen in einem anderen als das es ist, denn das wäre für dieses Denken ein zu großer »Sprung« und ein unangemessenes geistiges Abenteuer, es ist dies auch ein Zeichen für die Entschlossenheit, die bürgerliche Existenz um jeden Preis zu erhalten gegen die möglichen neuen Formen des menschlichen Daseins, die sich jenseits von der wesentlichen geschichtlich-sinngemäßen Verbrauchtheit des Bestehenden abzeichnen.

Mehr noch, von einer solchen metaphysischen Position aus wird sogar der Standpunkt der Utopie, der als *eminent revolutionäre Position* gilt, die nach einer Änderung und wesentlichen Umwälzung der Grundlagen des Bestehenden strebt (der entfremdeten, verdinglichten, pervertierten Welt), schuldig gesprochen wagen angeblich lügnerischer, illusorischer Tröstung oder versteckten Unsinnigkeit und Ziellosigkeit des Bestehenden. Gerade wegen ihres wesentlich revolutionären Ferments, der Richtung und ihres Sinns ist die Utopie im Auge eines konservativen und reaktionären Denkens ein Dorn. Denn die Utopie ist keineswegs eine ihres wesentlich revolutionären Ferments, der Richtung und ihres sein wird, und ihre Quelle und Zufluchtsort ist nicht der (von Hegel schon kritisch und radikal widerlegte und überwundene) »Prozeß ins Unendliche«, sondern sie ist das Verlangen, die Forderung nach Umwälzung und Änderung des Bestehenden in eine menschlich mögliche oder eine möglich menschliche Welt — *jetzt*

and to penetrate the absurdity. In order to make the matter "philosophically complete," one pulls out a whole old metaphysical apparatus of categories (beginning with the idea of Plato and so on) in

order to endorse such a thesis, and finally

"Prove" only one thing: that it is the way it is, that it was always essentially that way, and that it could in no way be otherwise!

The most paradoxical thing is, and this is the insurmountable limit for every ontology or metaphysics, that the criterion for what should or can be is contained in what already is, and so such a mental acrobatics nolens-volens ends in a certain apology for the existing. That is why such bastards of thinking as "existing and factual possibilities" are the most obvious contradictio in adiecto even for a formal-logical way of thinking, since the factuality itself contains and imposes a single possibility: the possibility of the already existing or of what is simple (= the bourgeois world), and the only possibility is of course no possibility. The existent as such or as factual on the one hand and the possible as otherwise possible by definition in this abstract opposition on the other are mutually exclusive, and as such they cannot even be thought or determined in any other way than—to put it in Hegelian terms—mere ideas. This modern - not only intellectual, but also existential - intolerance towards the utopian is an indicator not only for the powerlessness and powerlessness of metaphysical thinking to comprehend one's own possibility and groundedness in something other than what it is, because that would be too big a "leap" for this way of thinking

and an inappropriate intellectual adventure, this is also a sign of the determination to preserve bourgeois existence at any price against the possible new forms of human existence that are emerging beyond the essential historical-meaningful use-up of the existing.

What is more, from such a metaphysical position even the viewpoint of utopia, which is considered an eminently revolutionary position that strives for a change and substantial overturning of the foundations of the existing (the alienated, reified, perverted world), is found guilty dare allegedly lying, illusory consolation or hidden absurdity and aimlessness of the existing. Precisely because of its essentially revolutionary ferment, direction and meaning, utopia is a thorn in the side of conservative and reactionary thought. For utopia is by no means one of its essentially revolutionary ferments, which will be its direction and its source and refuge is not the (already critically and radically refuted and overcome by Hegel)

"Process to infinity," but it is the desire, the demand for overturning and changing the status quo into a humanly possible or a possibly human world - now 11

und hier. Die Utopie fragt ihre primäre Frage: Wodurch oder wonach ist die menschliche Welt *als* menschliche überhaupt möglich. um dann erst die »Unmöglichkeit«, d. h. die Unhaltbarkeit und Untragbarkeit ener historisch spezifischen, unseren, nämlich der bürgerlichen Welt zu beweisen.

Andererseits kommt die erwähnte »Verwischung« des Unterschiedes zwischen dem Utopischen und dem Utopistischen daher, daß der utopische Standpunkt selbst noch nicht zu Ende gedacht ist, weil ihm gerade das fehlt, dem er wesentlich zugewandt ist: *das reale Praktizieren des Zukünftigen im Gegenwärtigen* als objektive, wirksame Möglichkeit des wesentlich anderen als was ist. Die »Schwere«, »Massivität« oder »Undurchdringbarkeit« des Seins der bestehenden Welt, das sich am Horizont der eigenen, immer gleichen und wesentlich erschöpften Möglichkeiten erneuert, schließt den Horizont »des Durchbruchs« wenigstens an einer einzigen seiner Stellen, in die das Licht der realen Geöffnetheit der Menschenwelt dringen könnte, und so zieht dieser wiederholte »Kreis der Kreise« immer wie ein Magnet das Denken an, die Sehnsucht und die Hoffnung und jede menschliche geträumte Möglichkeit, das Menschenleben bis in seinen Kern frustrierend, seine menschliche Vitalität, geschichtlich geformte, erkämpfte und edle Spontaneität. In dieser Fragilität sind das Denken, der Sinn und der Anstoß noch zu schwach, um sich leicht der jahrtausendealten Positivität zu entwinden auf Voraussetzungen beruhend eben dieser Positivität, auf deren Basis nicht einmal die geringsten menschlichen Bedürfnisse in massenhaften Ausmaßen befriedigt, ja nicht einmal entwickelt sind. An dieser Grenze zerbricht jeder geistige Schwung, jedes Wollen, das nach seiner Reichweite schon jenseits sich selbst ist — aber nur theoretisch und im besten Fall erst utopistisch, ähnlich einer wunderbaren menschlichen Ahnung. Und trotzdem dringt dieser utopische Grund der Welt als der des Menschen immer von Neuem ans Tageslicht und ist so lange unerschöpflich und unlöschbar, als diese Welt immer noch ist. Und davon zu sprechen zu träumen und darüber nachzudenken ist das einzig Lohnenswerte, da uns jeder andere Weg im bestehenden Unsinn, der uns untragbar ist, aufhält. Das Verhältnis von Utopie und Wirklichkeit ist eines dieser und solcher »Themen«, die wir eigentlich nicht nur immer denken, sondern auch leben, das heißt existentiell tagtäglich bestätigen.

Vielleicht müßte man hier den Unterschied zwischen dem Utopischen und dem Utopistischen nicht erst besonders hervorheben, da dies schon Ernst Bloch getan hat, dessen großes Verdienst darin besteht, daß er — und dies sehr gründlich — nicht nur den Begriff der Utopie revalorisiert hat, sondern er hat ihn in seinen Werken magistral bearbeitet und verarbeitet, so daß man gerade heute auf Grund seines Lebenswerkes — auf den Spuren von Marx' Denken — zu einer sinnvollen und geschichtlich gut fundierten *Umkehr* vom Begreifen der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft kam (was Engels im Titel seines

and here. Utopia asks its primary question: How or by what means is the human world possible at all as a human one?

and only then the "impossible," i. H. to prove the untenability and intolerability of a historically specific, our, namely the bourgeois world.

On the other hand, the aforementioned "blurring" of the difference between the utopian and the utopian comes from the fact that the utopian point of view has not yet been thought through to the end, because it lacks precisely that to which it is essentially directed: the real practice of the future in the present as objective, effective possibility of the essentially other than what is. The "heaviness," "massiveness," or "impenetrability" of the being of the existing world, which is renewed on the horizon of one's own always the same and essentially exhausted possibilities, closes the horizon of "breakthrough" at least at one of its points, in the the light of the real openness of the human world could penetrate, and so this draws repeatedly

"Circle of circles" always like a magnet, thinking about, longing and hope and every human dreamed possibility, human life frustrating to its core, its human vitality, historically formed, fought and noble spontaneity. In this fragility, the thinking, the meaning and the impetus are still too weak to easily wriggle out of the millennia-old positivity based on assumptions of this very positivity, on the basis of which not even the smallest human needs are satisfied on a mass scale, yes not once developed. At this limit, every spiritual momentum breaks, every will that is already beyond itself in terms of its reach - but only theoretically and at best only utopian, similar to a wonderful human intuition. And yet this utopian basis of the world as that of man always comes to light anew and is inexhaustible and indelible as long as this world still exists. And talking about it, dreaming about it and thinking about it is the only worthwhile thing, since any other path in the existing nonsense, which is intolerable to us, stops us. The relationship between utopia and reality is one of these and such "topics" that we not only always think about, but also live, that is, existentially confirm on a daily basis.

Perhaps the difference between the utopian and the utopian should not be particularly emphasized here, since Ernst Bloch already did this, whose great merit consists in the fact that he - and this very thoroughly - not only revalorized the concept of utopia, but he has edited and processed him magistrally in his works, so that precisely today, on the basis of his life's work - on the traces of Marx's thinking - one has come to a meaningful and historically well-founded reversal of understanding the development of socialism from utopia to science came (which Engels says in the title of his 12th

bekannten Buches und im Inhalt formulierte); man gelangte nämlich zu einem Begreifen des Sozialismus und seiner Entwicklung *von der Wissenschaft zur Utopie,* wobei die utopische Geöffnetheit der Welt der Ausgangspunkt ist. Da ich aber hier die Absicht habe, einerseits einige Standpunkte Blochs zu erläutern, die uns eine Diskussion zur Klärung des Problems ermöglichen soll, andererseits zugleich auf ein verborgenes Paradoxon zu verweisen, das in dieser gedanklichen Umkehr liegt, so will ich es mir erlauben in extenso aus Blochs *Tübinger Einleitung in die Philosophie* in unmittelbarer Bindung an das Problem auszuführen. Diese Stelle lautet:

> »Doch muß zwischen Utopistischem und Utopischem unterschieden werden; das eine bringt sich nur unmittelbar, abstrakt an die Verhältnisse heran, um sie rein aus dem Kopf zu bessern, das andere nahm immerhin dazu auch das Bauzeug von draußen. Wobei freilich selbst das Utopistische, wie es abstrakt *über* die Wirklichkeit greift, sich vor einem bloß Empiristischen, das nur anders abstrakt *unter* die Wirklichkeit greift, nicht zu genieren braucht. Kritik des Utopischen kann nur von einem Standort erfolgen, der adäquat ist, der nicht etwa überfliegen durch faktizistisches Kriechen richtet, gar ersetzt. »Etwas sei utopisch«, als Abwertung im Mund von Geschäftsmännern, die sich besonders klug vorkommen, diese Abwertung in Bausch und Bogen ist ohnehin Provinz oder Phrase geworden, garniert mit der Angst vor Zukunft überhaupt. Dennoch und gerade deshalb aber muß zwischen abstrakten und konkret werdenden Utopien gründlichst unterschieden werden.«[1]

Vor allem etwas über das gesagte Paradox.

Wenn man nämlich in der Formulierung von Engels das Utopische nicht als im Sinne des Utopistischen auffaßte (und es wird gerade so aufgefaßt, da man hier den sogen. utopischen, d. h. utopistischen Sozialismus, vor allem den von Saint-Simon, Fourier und Owen vor Augen hat), dann könnten wir sagen, daß gerade durch diese »Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft« das Wesen der Sache selbst trifft. Natürlich — und davon ist ja gerade die Rede — wenn man den Begriff des Utopischen nicht in seinem traditionellen Sinn, der aus einer bestimmten metaphysischen Konzeption der *Philosophie der Geschichte* kommt, auffaßt, sondern in seinem zeitgenössischen, erkämpften und neuartikulierten, man kann sagen: im zutiefst spekulativen, was hier bedeutet geschichtlichen Sinn (und der ist wie die Entfremdung und die Verdinglichung par excellence spekulative, also eine geschichtliche Bestimmung). Dabei muß vor allem die tief sinnvolle und für Begreifen und Erreichen notwendige und we-

[1] Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie I,* Suhrkamp Verl. Frankfurt/M 1963, S. 128.

well-known book and formulated in the content); one came to understand socialism and its development from science to utopia, with the utopian openness of the world being the starting point. However,

since I intend to explain some of Bloch's points of view on the one hand, which should enable us to have a discussion to clarify the problem, and on the other hand to point out a hidden paradox that lies in this mental reversal, I want to do it m We allow in extenso from Bloch's Tiibinger Introduction to Philosophy to be carried out in direct connection with the problem. This position reads:

»But a distinction must be made between the utopian and the utopian; the one only approaches the situation directly, abstractly, in order to improve it purely from the head, the other also used the building materials from outside. Whereby, of course, even the utopian, as it grasps abstractly beyond reality, does not need to be embarrassed in the face of a merely empiricist, which only grasps reality abstractly in a different way. Criticism of the utopian can only take place from a standpoint that is adequate, that doesn't judge overflying, let alone replace it with facticist crawling. "Something is utopian", as a devaluation in the mouths of businessmen who consider themselves particularly clever, this devaluation in bulk has become provincial or phrase anyway, garnished with the fear of the future in general. Nevertheless, and precisely for this reason, a thorough distinction must be made between abstract and concrete utopias.«1

Especially something about the said paradox.

If one does not understand the utopian in the formulation of Engels as in the sense of the utopian (and it is understood in such a way that one is dealing here with the so-called utopian, i.e. utopian socialism, above all that of Saint-Simon, Fourier and Owen has in mind), then we could say that precisely through this "development of socialism from utopia to science" hits the essence of the matter itself. Of course - and that is what we are talking about - if one does not understand the concept of the utopian in its traditional sense, which comes from a certain metaphysical conception of the philosophy of history, but in its contemporary, struggled and newly articulated one, one can say: in the deeply speculative sense, which means historical here (and like alienation and reification par excellence, it is speculative, i.e. a historical determination). Above all, the deeply meaningful and necessary for understanding and attainment and

Frankfurt/M 1963, S. 128.

sentliche unumgängliche Unterscheidung zwischen dem *Historischen* und *Geschichtlichen* respektiert werden (zu der Hegel in seinem geschichtlichen Denken kam).[2]

Für das geschichtliche Denken ist das Utopische nicht nur der wesentliche *spiritus movens* des allgemeinen Geschehens in der Menschenwelt, sondern eigentlich gerade die eigene *Möglichkeit,* und also auch die Möglichkeit der Wissenschaft, also jener Grund und jene Quelle, die es ermöglichen, daß *überhaupt* so etwas geschieht wie das geschichtliche Geschehen. In diesem Sinn würde auch die Entwicklung von der Utopie zur Wissenschaft, ohne Rücksicht darauf, ob es um den Sozialismus, die Gesellschaft, Wirklichkeit, Geschichte oder den Menschen selbst geht adäquat die Erkenntnis oder Selbsterkenntnis aussagen, die in unserer Zeit herangereift ist, die uns zum grundlegenden Utopischsein der geschichtlichen menschlichen Welt weist, in der *u-topos* nicht nur eine andere, wenn auch wesentliche Dimension darstellt (die Hegel, nachdem er sie endeckte, an den Anfang stellte, dann mit Hilfe der Synthese dialektisch »abrundete«, die schon in der These selbst vorausgesetzt wird und enthalten ist), sondern den Ursprung selbst, die eigene Möglichkeit der überall offenen Welt. So ereignet sich die Geschichte tatsächlich (nicht nur der Sozialismus) und real immer von neuem von der Utopie zur Wissenschaft, insofern die Wissenschaft hier als spezifische bewußt-tätige und wirkende Behauptung und Selbstbewußtmachung ihres geschichtlichen Grundes begriffen wird, der den Horizont deren eigenen Gegenständlichkeit öffnet und aufdeckt. (Gegenständlichkeit ist hier nichts anderes als überall spezifisches, historisch mögliches Verhältnis und als Kommunikationsart der Menschen mit seiner eigenen Welt im Sinn einer bestimmten »Entdeckungsreise« ins Unbekannte).[3]

Die Einzelwissenschaft bewegt sich aber in einer *schon geöffneten Welt,* die — obwohl nach ihrem utopischen Grund geschichtlich — die Formen der abgeschlossenen und immer spezifisch historischen *Gegebenheit* (oder »Tatsächlichkeit«) annimmt, wobei das geschichtliche Spiel dieses Zwischenverhältnisses so weit gehen kann, daß vom Horizont der Ideen, des Denkens und Handels die Quelle und der Ursprung, die diesem Geschehen Leben

---

[2] Siehe dazu näheres in unserem Artikel: *Hegel-Metaphysik oder Revolution?,* Praxis 5/6/1970, S. 721—733.

[3] In diesem Sinn konnte Marx auch seinen berühmten Gedanken darlegen: »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet werden, sie kann in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschtichte der Menschen gegenseitig. Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft... »usw. — K. Marx-F. Engels, *Die deutsche Ideologie,* hrsg. von V. Adoratskij, Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin 1932 S. 554—555 — Wir sehen also, daß sich innerhalb der »sogenannten Naturwissenschaft« das kristallisiert und gegenständlich formt, was man »Geschichte der Natur« nennt, die also nichts anderes ist als das geschichtliche Verhältnis des Menschen zur Natur.

essential unavoidable distinction between the historical

rical and historical are respected (to which Hegel came in his

historical thinking).2

For historical thinking, the utopian is not only the essential spiritus movens of general events in the human world, but actually just one's own possibility, and therefore also the possibility of science, that is, that reason and that source that make it possible that this is so at all something happens like historical events. In this sense, the development from utopia to science, regardless of whether it is about socialism, society, reality, history or man himself, would adequately state the knowledge or self-knowledge that has matured in our time, the points us to the fundamental utopianness of the historical human world, in which u-topos not only represents another, albeit essential, dimension (which Hegel, after discovering, placed at the beginning and then dialectically "rounded off" with the help of synthesis which is already presupposed and contained in the thesis itself), but the origin itself, the own possibility of the liberali open world. In this way, history actually (not only socialism) and really happens again and again from utopia to science, insofar as science is understood here as a specific, consciously active and effective assertion and self-awareness of its historical basis, which opens the horizon of its own objectivity and uncovers. (Objectivity here is nothing more than a specific, historically possible relationship everywhere and as a way in which people communicate with their own world in the sense of a specific "journey of discovery" into the unknown).

Individual science, however, moves in an already open world which—although historical in its utopian basis—assumes the forms of a closed and always specifically historical given (or "actuality"), whereby the historical play of this intermediate relationship can go so far that from the horizon of ideas, of thought and action, the source and the origin that live this event.

3 In this sense, Marx was also able to present his famous thought: »We only know one single science, the science of history. History can be viewed from two sides, it can be divided into the history of nature and the history of man. However, the two sides cannot be separated; as long as people exist, the history of nature and the history of humans are mutually dependent. The history of nature, the so-called natural science. . . "etc. — K. M arx-F. Engels, The German Ideology, ed. by V. Adoratskij, publishing house for literature and politics, Vienna-Berlin 1932 p. 554—

555 We see, then, that within "so-called natural science" that which is called the "history of nature" crystallizes and forms itself objectively, which is therefore nothing other than the historical relationship of

man to nature.

geben und Sinn, fast völlig verschwinden. Dann ist die Metaphysik am Werk, die — ausgehend zwar nicht mehr von der Geschichtlichkeit des Geschichtlichen, sondern von dieser vergegenständlichten menschlichen geistigen und materiellen Kraft als bloßer Gegebenheit — »beginnt«, vom Sein her »ausgeht«, nach dem angeblich alles ist, ohne zu fragen, wodurch auch dieses (produzierte, hervorgebrachte) Sein möglich ist. Hierin liegt der wesentlich metaphysische Charakter der Wissenschaft, die — am Erreichten fortsetzend und an dem schon einmal Erkämpften — der Illusion erliegt, von sich selbst auszugehen in der Sphäre der »reinen Wissenschaftlichkeit«. Dann kann, natürlich unter den Voraussetzungen der Verdinglichung der Welt im allgemeinen, selbst diese Wissenschaft die Rolle (nun schon die in ihrem Wesen ideologische) übernehmen, die Rolle des grundlegenden oder sogar einzigen Sinnes, des Zwecks oder Ziels und sich in ihrer absoluten Vorherrschaft als »Welt der Wissenschaft« aufdrängen. Dies ist aber eine andere Frage, auf die wir hier nicht eingehen wollen.

Also sollen wir unser Problem so stellen:

1. Das traditionelle Konzept der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft ist aus dem Horizont her gedacht, den wir *historischchronologischen* nennen könnten, dem eine metaphysisch-positivistische (und in diesem Sinn geschichtlich-unkritische) Auffassung zu Grunde liegt: der evolutiv-genetischen Entwicklung der Wirklickeit, des Menschen und seines Bewußtseins nach dem Muster der darwinistischen Theorie und dem Perfektionismus. Das Utopische als das Utopistische wird hier im Sinne einerseits unserer unvollkommenen (ohne Reflexion über das Kriterium des »Vollkommenen«, wobei die Wissenschaft selbst dieses Kriterium ist!), was »unrealer« bedeutet, »unvollkommen entwickelt«, »unreifer«, »niederer« Entwicklungsstufe u. ä. begriffen, andererseits im Sinne von etwas Abstraktem, was der bestehenden Wirklichkeit und ihrer »natürlichen« oder »normalen« Entwicklung nicht angemessen ist, als etwas Fremdes und Jenseitiges, also im Sinne der bloßen Abstraktion. Wie uns hier selbst Bloch hinweist, kommt dieser Standpunkt im alltäglichen (besonders politischen) Ausspruch zutage: »Das hat keinerlei Beziehung mit der Wirklichkeit«! Natürlich muß sich uns dann die Frage stellen, was diese »Wirklichkeit« denn ist, was Beziehung zur Wirklichkeit *hat*, in welcher Richtung und auf welchem Horizont, in welcher Dimension sich diese »echte«, »wahre« Beziehung birgt und bewegt usw.

Diese Wirklichkeit oder sogen. Tatsächlichkeit wird auf diese Weise ihr eigenes Kriterium in ihrer bloßen Positivität, womit sie sich eigentlich selbst auf den Kopf stellt (was eines bedeutet: daß sie sich aus der Geschichte löst, ungeschichtlich wird, beziehungsweise leblos), da sie aus sich sogar die Frage nach der eigenen Möglichkeit »vertrieben« hat, also die Frage nach ihrem Sinn und ihrer Berechtigung. Weil sie die Frage verwirft, nach dem, was sie nicht ist oder noch nicht ist, oder ob sie anders sein könnte, wenigstens als Tendenz, eine Frage, die auf die Geschichtlich-

give and sense, almost completely disappear. Then metaphysics is at work, which—proceeding no longer from the historicity of the historical, but from this objectified human, spiritual and material force as mere givenness—"begins," from being "starts," after which allegedly everything is, without asking, whereby this (produced, brought forth) being is also possible. Herein lies the essentially metaphysical character of science, which—continuing on what has been achieved and on what has already been struggled—

succumbs to the illusion of starting from oneself in the sphere of

»pure scientific knowledge«. Then, of course, given the reification of the world in general, even this science can take the role (now essentially ideological), the role of fundamental or even sole meaning, purpose, or goal, and assert itself in its absolute supremacy emerged as the »world of science«. But that is another question, which we do not want to go into here.

So we should pose our problem like this: 1.

The traditional concept of the development of socialism from utopia to science is conceived from the perspective that we could call historical-chronological, which is based on a metaphysical-positivist (and in this sense historically-uncritical) view: the evolutionary-genetic tical development of reality, of man and his consciousness according to the pattern of Darwinian theory and perfectionism. The utopian as the utopian is here in the sense of, on the one hand, our imperfect (without reflection on the criterion of the "perfect", science itself being this criterion!), which means "unreal", "imperfectly developed", "more immature". , »lower« level of development, etc. understood, on the other hand in the sense of something abstract, which is not appropriate to the existing reality and its "natural" or "normal" development, as something alien and otherworldly, i.e. in the sense of mere abstraction. As Bloch himself points out to us here, this point of view is evident in the everyday (especially political) saying: "This has no relation to reality"! Of course, we then have to ask ourselves the question of what this "reality" is, what is related to reality, in which direction and on which horizon, in which dimension does this "genuine", "true" relationship lie and move, etc.

This reality or so-called. In this way, factuality becomes its own criterion in its mere positivity, with which it actually turns itself upside down (which means one thing: that it detaches itself from history, becomes unhistorical or lifeless), since it even question about one's own possibility, i.e. the question about its meaning and its

justification. Because it rejects the question of what it is not or is not yet, or whether it could be otherwise, at least as a tendency, a question that touches on the historical 15th century

keit als enziges Kriterium und Maß verwiese, das Maß ihrer faktischen Realität, als auch auf die Selbsterkenntnis, ohne die sie sich im Vakuum und in den Wassern der Selbstzerstörung bewegte, weiß sie nicht und kann es nicht wissen, was sie tatsächlich ist, noch wo sie ist, oder ob überhaupt etwas Wirkliches ist, noch, wohin sie sich bewegt. Denn sie ist in ihrem Wesen Prozessualität, nicht aber ewige Gegebenheit. Diese »keine Beziehung zur Wirklichkeit haben« kann sich im Gegensatz zu einer solchen Wirklichkeit zulezt als jenes Negativum erweisen, das (obwohl es in sich nicht die ganze Wahrheit enthält) auch in seiner extremsten Negativität ideenhaft-geschichtlich wirkungsvoller ist als die bestehende (selbst) zufriedene Positivität, die sich selbst in den Rang des höchsten und einzigen Prinzips erhoben hat. Die utopische Dimension (als *eine der Dimensionen)* hat tatsächlich keine Verbindung mit der Wirklichkeit, die sich selbst in der Faktizität genügt, aber (als *Grund* und *Ursprung* dieser Welt) hat sie doch damit Verbindung, was diese Faktizität noch *sein könnte oder sein sollte.* Hegel würde das so formulieren — indem er danach strebte, die Realität auf ein Niveau der Geschichtlichkeit zu heben — daß das Bestehende vor der Vernunft, legitimiert werden müßte, um Dignität zu bekommen, die Dignität der Wirklichkeit. Dieses Berufen auf die Vernunft (ohne Rücksicht auf seine metaphysische Färbung) wenn man es nach seinem ursprünglichen Anlaß gut durchdenkt, ist auch nichts anderes als das Verlangen, die Wirklichkeit möge in ihre wahre wesentliche utopische Dimension geraten, die es ihr ermöglicht das zu sein, was sie ist.[4]

2. Wenn wir nun, in Verbindung mit dem Vorhergesagten, die Sache umkehren, dann können wir auch eine andere These aussagen, nämlich daß ausgehend von der Wissenschaft *als* Wissenschaft wir niemals zur Utopie und ihrem offenen Horizont gelangen, trotzdem wir sie als »abstrakte« oder als »konkrete« auffassen. Aus dem Horizont der Wissenschaft muß das Utopische oder die Utopie nicht nur entschwinden, sondern es ist auch undenkbar und unerreichbar, denn da »überschreiten« wir eine Grenze, auf derer anderen Seite sich jenes »befindet«, was allein im Begriff des Utopischen impliziert ist: *das Nichtbestehende!* Es *ist nicht;* und es ist nicht *für die Wissenschaft.* Denn das Utopische ist weder das Bestehende noch das Gegebene noch auch das Faktische, und kann daher als solches wissenschaftlich nicht operationalisiert oder instrumentalisiert oder »verifiziert« werden, denn es ist für die Methode jeglicher Wissenschaft (oder jegliches »Modells«) einfach-unfaßbar und unerreichbar. Das aber ist die Grenze der Wissenschaft, nicht die der Utopie, denn die Möglichkeit der Wissenschaft reicht bis an diese Grenzfrage, die niemals ihr eigener »Gegenstand« war und nie mehr sein kann. Da grenzt sie an die Philosophie, und beide gemeinsam an ihren geschichtsutopischen Ursprung (und das bezieht sich auch auf die Kunst).

[4] Hegel hat an vielen Stellen seines Werkes dafür genug deutliche Beispiele gegeben, was wieder ein Thema für sich wäre.

she does not know and cannot know what she actually is, yet where it is, or if anything real is at all, nor where it is going. For in its essence it is a process, but not an eternal given. In contrast to such reality, this "having no relation to reality" can ultimately prove to be that negative which (although it does not contain the whole truth in itself) even in its most extreme negativity is conceptually and historically more effective than that existing (self) satisfied positivity that has elevated itself to the rank of the highest and only principle. The utopian dimension (as one of the dimensions) actually has no connection with reality, which is sufficient for itself in facticity, but (as the ground and origin of this world) it has connection with what this facticity could or could still be solite. Hegel would put it this way - striving to raise reality to a level of historicity - that what exists before reason must be legitimized in order to receive dignity, the dignity of reality. This appeal to reason (regardless of its metaphysical colouring), if one thinks it through carefully according to its original cause, is also nothing other than the desire for reality to enter its true essential utopian dimension, which enables it to do so be what she is.4

2.

If we now, in connection with what has been predicted, reverse the matter, then we can also state another thesis, namely that, starting from science as science, we will never arrive at utopia and its open horizon, even though we see it as »abstract« or as »concrete«. The utopian or utopia not only has to disappear from the horizon of science, but it is also unthinkable and unattainable, because then we "cross" a border on the other side of which "is" what is solely in the concept of the utopian is implied: the nonexistent! It is not; and it's not for science. For the utopian is neither the existing nor the given nor even the factual, and therefore as such cannot be scientifically operationalized or instrumentalized or "verified" for it is for the method of any science (or any

»models«) simply unattainable and unattainable. But that is the limit of science, not that of utopia, because the possibility of science extends to this limit question, which was never its own "object" and can never be again. There it borders on philosophy, and both together on their historical-utopian origin (and that also refers to art).

* In many places in his work, Hegel gave enough clear examples of what would be a topic in itself.

Hier trifft sich die Wissenschaft mit dem »Schwinden« des eigenen gegenständlichen Gebiets. Erst wenn und sobald sie dazu kommt, stellt sich ihr die Frage nach dem Sinn dessen, was sie tut und wozu sie es tut, wobei schon nicht nur eine Frage am Werk ist, sondern auch ein sich Öffnen und der Beginn eines neuen Laufs: auf diesem letzten »Grund«, in der »Schlucht«, in diesem »Abgrund« ereignet sich — *die geschichtliche Zeit.* An diesem entdeckten U-topos kann nichts mehr »gemessen« werden, »abgemessen« und »berechnet«, denn hier versagt jedes Kalkül, da wir da allein mit uns in unserer *menschlichen Zeit* sind, die *weder* Anfang *noch* Ende *hat,* denn sie ist immer von neuem auch dieser Beginn und das Ende selbst. Hier geht es um die menschiche *Entscheidung,* dieses »es soll« wie das Leben in seiner Fülle, seiner Lebendigkeit. Hier wird die Vitalität unmittelbar jenem ursprünglichen und wahren Nichts als Bestätigung der eigenen Möglichkeit oder Unmöglichkeit gegenübergestellt, woraus das große Abenteuer oder Risiko dessen ersteht: Mensch sein oder es sich gestatten, das zu versuchen. So zeigt sich das Leben immer von neuem als gelungener oder nichtgelungener Versuch oder als Erfahren.

3. Fällt auf diese Weise jeder Sinn der genannten Umkehr fort, der Umkehr, die in der Formulierung »von der Wissenschaft zur Utopie« ausgesagt wurde? Keinesfalls. Denn die Sache verhält sich anders. Gerade jene gedankliche Umkehr, die ihren Schwerpunkt auf das Utopische verlagert und ihren Ausgangspunkt in der Utopie findet, nähert uns dem Eindringen zum Wesen des Geschichtlichen selbst, und auf dieser neu errungenen Voraussetzung (nennen wir sie jetzt nur: »methodische«) und unter einem wesentlich neuen Gesichtspunkt wird erst jetzt eine neue Untersuchung des wahren Sinnes des Standpunktes von der Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft möglich. Erst dann, wenn der Begriff des Utopischen — vor allem durch das Verdienst von Bloch — um es so zu sagen, die Dignität (obwohl auch das noch von vielen angefochten wird, was ja auch verständlich scheint) der wahren Sinngemäßheit, der eigenen theoretischphilosophischen und damit praktischen Angemessenheit und der sogen. methodischen Brauchbarkeit« erlangt hat, dadurch, daß er, wenn schon nichts anderes, eine der möglichen Dimensionen des geschichtlichen Geschehens ausgesagt hat (ohne sich aber a priori in die »Werkstatt« der bisherigen Historie zu werfen), damit aber auch der Wirklichkeit selbst, und so wurde es möglich, einen Schritt weiter auf dem Pfad des Gedankens über den Grund der Geschichte selbst zu gehen, also ihres wesentlich utopischen Charakters. Dieses Nachdenken, von dem die Rede ist, das von Bloch durch sein Werk angeregt wurde, führt uns in diesem produktiven Dialog mit ihm weiter von Bloch selbst und seinen gestellten Fragen, beziehungsweise vom Horizont, in dem sich sein utopisches Denken bewegt. Um das zu überprüfen oder das zu versuchen, kehren wir zu dem anfangs ausgedrückten Standpunkt Blochs zuruck, der für diese Betrachtung sehr instruktiv sein kann.

Here science meets the "declining" of its own objective domain. Only when and as soon as she gets around to it does she ask herself the question of the meaning of what she is doing and why she is doing it,

whereby not only one question is at work, but also an opening and the beginning of a new course: up this last "reason," in the "gorge," in this

"Abyss" occurs—historical time. Nothing can be "measured", "measured" and "calculated" on this discovered U-topic, because here every calculation fails, since we are alone with ourselves in our human time, which has neither beginning nor end, because it is always anew this beginning and the end itself. This is about the human decision, this "it should" like life in its fullness, its liveliness. Here vitality is immediately confronted with that primordial and true nothingness as the affirmation of one's possibility or impossibility, from which arises the great adventure or risk of: being human or allowing oneself to try. Life shows itself again and again as a successful or unsuccessful attempt or as experience.

3.

Does this mean that there is no meaning to the reversal mentioned, the reversal that was stated in the formulation "from science to utopia"? no way. Because things are different. Precisely that mental reversal, which shifts its focus to the utopian and finds its starting point in utopia, brings us closer to penetrating the essence of history itself, and on this newly acquired presupposition (let's just call it "methodical" now) and under From an essentially new point of view, a new investigation of the true meaning of the standpoint of the development of socialism from utopia to science is only now possible. Only when the concept of the utopian—above all thanks to Bloch—to put it this way, the dignity (although this is still disputed by many, which also seems understandable) of true meaning, of one’s own theoretical philosophy -schen and thus practical appropriateness and the so-called. methodological usefulness" by the fact that he, if nothing else, has stated one of the possible dimensions of historical events (but without throwing himself a priori into the "workshop" of previous history), so that the W reality itself, and so it became possible to go a step further along the path of thought about the basis of history itself, i.e. its essentially utopian character.

In this productive dialogue with him, this reflection that Bloch stimulated through his work leads us further from Bloch himself and the questions he posed, or rather from the horizon in which his utopian thinking moves. In order to test this, or to try this, we return to Bloch's position expressed at the beginning, which can be very instructive for this consideration.

Obwohl diese Sätze Blochs einen propedeutischen Charakter — um das so auszudrücken — haben für eine mögliche Annäherung an das Verständnis der grundlegenden Bestimmungen und des neuen Sinnes des Begriffs von Utopischen, mit der Absicht, das Utopische möge sein »Bürgerrecht« erlangen, trotzdem ist die Unterscheidung zwischen dem Utopistischen und dem Utopischen hier immer noch durch eine Ablagerung belastet, die auf dem traditionellen Begreifen und Bestimmen des Utopischen als dem Utopistischen liegt (also im Sinne des bloßen Utopismus). Denn aus Blochs Formulierung und näheren Erklärung des erwähnten Unterscheidens geht hervor, daß das Utopische wie das Utopistische auf den Rang einer reinen Reflexion kamm. die außerdem auch den Horizont des bloß Sozialen nicht überschreitet. Das Utopische verbleibt so nur auf dem Niveau des sozialen Bewußtseins, womit ihm einerseits das Wesentliche, geradezu seine tiefste, geschichtliche Bedeutung entzogen wird, und andererseits verliert es oder verflüchtigt sich sein revolutionärer Charakter, der tiefer greifen würde »unter die Haut«, unter die Oberfläche der sozialen Schicht.

Wenn man nämlich sagt, daß sich das Utopistische »nur unmittelbar, abstrak tan die Verhältnisse heran bringt«, um sie einfach aus dem Kopf heraus zu verändern (was die gutbekannte alte Qualifizierung des utopischen Sozialismus ist), und das Utopische berücksichtigt immerhin dazu auch die äußerlichen Bedingungen (»das Bauzeug von draußen«) dann erscheint es uns, daß damit die *geschichtliche Dimension* des Utopischen beschnitten wird. Auf diese Weise wird die Unterscheidung zwischen Utopistischem und Utopischem schon durch diese Aufstellung im Ausgangspunkt als wesentlicher methodologischer Fehler erwiesen. Diese Unterscheidung ist nämlich nur von einem Standpunkt aus möglich, der sie selbst uberschreitet, denn der Sinn des Utopischen kann nicht in seinem möglichen Korelat gesucht werden, das ihn nur negativ mitbestimmt (und gerade das wird hier getan, und dadurch könnte der Begriff des Utopischen devalviert werden). Wenn wir nämlich Blochs Gedanken folgen, dann muß gerade das Gegenteil gesagt werden: das Utopische greft weder über noch unter die Wirklichkeit, und diese Charakterisierung des Utopischen beleuchtet es ihrerseits keineswegs, und noch weniger zieht sie irgendwelche äußeren Bedingungen in Betracht, da gerade umgekehrt eben diese Wirklichkeit und diese äußeren Bedingungen, um überhaupt etwas Wahres und Reales zu sein (nicht leeres Taumeln aus dem Lereen ins Leere) das Utopische »in Rechnung« nehmen müssen, um so durch dieses Utopische ermöglicht, geöffnet und in den Horizont des Geschichtlichen eingeführt zu werden, um durch es überhaupt erst einen bestimmten Sinn zu erhalten (eine Tendenz oder eine Bewegungsrichtung). Ohne utopische Dimension — und dies ist nicht mehr nur *eine* der Dimensionen, sondern der Grund und Ursprung des Geschichtlichen und seine Möglichkeit — wäre jegliche Wirklichkeit: die vergangene, die gegenwärtige die bestehende, die faktische, diese oder jene oder die

Although these sentences Blochs a propedeutic character

- to put it this way - have for a possible approach to the understanding

of the fundamental definitions and the new meaning of the concept of the utopian, with the intention that the utopian may attain its "citizenship", nevertheless the distinction between the utopian and the utopian is here still burdened by a deposit that lies on the traditional understanding and definition of the utopian as the utopian (i.e. in the sense of mere utopianism). For from Bloch's formulation and more detailed explanation of the distinction mentioned, it follows that the utopian, like the utopian, came to the rank of pure reflection. which, moreover, does not go beyond the horizon of the merely social. The utopian thus remains only on the level of social consciousness, with which, on the one hand, what is essential, almost its deepest, historical meaning is withdrawn from it, and on the other hand, it loses or evaporates its revolutionary character, which would reach deeper "under the skin", under the surface of the social class.

Namely, if one says that the utopian "only directly, abstractly approaches the circumstances" in order to simply change them out of the head (which is the well-known old qualification of utopian socialism), and the utopian at least takes this into account the external conditions ("the building materials from outside"), then it seems to us that the historical dimension of the utopian is thereby curtailed.

In this way, the distinction between the utopian and the utopian is already proven to be a fundamental methodological error by this list at the outset. This distinction is only possible from a standpoint that transcends it itself, because the meaning of the utopian cannot be sought in its possible corelate, which only has a negative influence on it (and that is precisely what is being done here, and that is how the concept could of the utopian be devalued). If we follow Bloch's thoughts, then exactly the opposite must be said: the utopian reaches neither above nor below reality, and this characterization of the utopian in no way illuminates it, and even less does it take into account any external conditions, since precisely Conversely, precisely this reality and these external conditions, in order to be something true and real at all (not empty tumbling from the empty into the empty), must "take into account" the utopian, all the more made possible by this utopian, opened and within the horizon of history to be introduced in order to obtain a certain meaning through it in the first place (a tendency or a direction of movement). Without a utopian dimension - and this is no longer just one of the dimensions, but the reason and origin of history and its possibility - any reality would be: the past, the present, the existing, the factual, this or that or the 18th

zukünftige nicht nur ein Vegetieren auf der Voraussetzung einer bloßen tierischen Selbsterhaltung beruhend (wie es dies in der bürgerlichen Welt an der Voraussetzung der politischen Ökonomie sich ereignet), sondern auch eine totale Sinnlosigkeit des Lebens ohne Geist, was der menschichen Natur wesentlich unangemessen ist und unerträglich. Denn auch die Lebendigkeit des menschlichen Lebens selbst ereignet sich, um überhaupt zu sein, in ihrem tiefsten Kern als geschichtliche. Das ist jenes, das man dann auch gedanklich nicht umgehen kann und darf, wenn man über den Menschen und seine Welt sprechen will. Die Lebendigkeit ist hier — wie schon die menschliche — *identisch* mit der Geschichtlichkeit, und es gibt keine andere, und wenn die Rede vom »Schicksal« ist, dann ist es das ursprüngliche Schicksal des Menschen, ein geschichtliches Wesen zu sein und dies zu werden. Ein geschichtliches Wesen sein bedeutet aber auch gleichzeitig ein utopisches Wesen sein, also immer jenes offene Anders als est ist, und deshalb ist das Denken als Andersdenken möglich, nicht aber ist es als Mechanismus eines »natürlichen« oder »naturwüchsigen« Bewußtseins möglich. Nur als geschichtliches Wesen *ist* der Mensch, bestätigt er sich, daß er ist und denkt, denn er ist wesentlich frei. Das Utopischsein ist ursprünglicher geschichtlicher »Schub« des Menschen aus dem abstrakten Fixiertsein im Sein zu jenem Nichts ins Verhältnis zu sich und der eigenen Welt; es selbst ist die Möglichkeit des Verhältnisses *als* Verhältnis. Nur innerhalb des geschichtlichen Spiels dieses Nichts und des Seins ist so etwas wie ein *Verhältnis* (Verhalten) möglich.[5] Durch das Sein oder von dem Sein her gibt es kein Verhältnis, denn es gäbe noch nichts, und deshalb ist das Utopischsein, das Utopische des Geschichtlichen (der Welt, Wirklichkeit, Historie, Gesellschaft) die Ermöglichung (es »produziert«, »stellt her«) auch des Seins selbst. Das Sein ist immer schon das Sein dieser in die Geschichte erssshlossenen, in sie eingeführten (menschilchen) Welt und ihres Werdens.

Deshalb erscheint auch dieses Bestehen auf einer gründlichen Unterscheidung der abstrakten Utopie von denen, die konkret werden, in diesem Sinne problematisch. Denn diese Konkretion ist auch hier noch aus dem Horizont der sozialen Wirklichkeit und des Lebens gedacht, und nur in diesem Horizont hat sie sowohl ihren festen Punkt, als auch ihre Berechtigung; damit aber geraten

[5] In diesem Sinn sagt Marx: »Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier *»verhält«* sich zu Nichts und überhaupt nicht. Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt, und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren« — *Die deutsche Ideologie*, ibid. S. 20.

Hegel sagt dasselbe auf andere Weise: »In Wahrheit ist jene erste natürliche Einigkeit als Existenz nicht ein Zustand der Unschuld, sondern der Roheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt. Das Tier ist nicht gut und nicht böse; der Mensch aber im tierischen Zustande ist wild; ist *böse*, ist, wie er *nicht sein soll*. Wie er von Natur ist, ist er, wie er nicht sein soll; sondern was er ist, soll er durch den Geist sein, durch Wissen und Wollen dessen, was das Rechte ist.« — *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Suhrkamp Verl. Frankfurt/M 1969, S. 264—65.

future not only a vegetating based on the assumption of a mere animal self-preservation (as this happens in the bourgeois world on the assumption of political economy), but also a total senselessness of life

without spirit, which is essentially inappropriate to human nature and unbearable. For even the vitality of human life itself occurs, in order to exist at all, in its deepest core as historical. That is something that one cannot and must not mentally avoid if one wants to talk about people and their world. Here, like human life, vitality is identical with historicity, and there is no other, and when we talk about "fate," then it is man's original destiny to be and become a historical being.

But being a historical being also means being a utopian being at the same time, i.e. always that open difference from what it is, and therefore thinking as thinking differently is possible, but it is not as a mechanism of a “natural” or “natural growth”

consciousness possible. Only as a historical being is man, he confirms himself, that he is and thinks, because he is essentially free. Being utopian is more originally historical

"Push" of man from the abstract fixation in being to that nothingness in relation to himself and his own world; it itself is the possibility of the relation as relation. Only within the historical game of this nothing and of being is something like a relationship (behaviour) possible.5 There is no relationship through being or from being, for nothing has yet existed, and therefore being utopian, the utopian of the historical (of the world, reality, history, society) the possibility (it "produces", "manufactures") also of being itself.

Being is always already the being of this (human) world that has been opened up and introduced into history and of its becoming.

That is why this insistence on a fundamental distinction between abstract utopia and concrete utopia appears problematic in this sense. For this concreteness is also here still conceived from the horizon of social reality and life, and only in this horizon does it have both its fixed point and its justification; 3 In this sense, M arx says: "Where a relationship exists, it exists for me, the animal "relates" to nothing and not at all. Consciousness is therefore a social product from the outset, and will remain so as long as people exist at all” — Die deutsche Ideologie, ibid. p. 20.

Hegel says the same thing in a different way: “In truth, that first natural unity as existence is not a state of innocence, but of brutality, of desire, of wildness in general. The beast is neither good nor evil; man but he in the animal state is wild; is bad, is how he shouldn't be. As he is by nature, he is as he ought not to be; but what he is, he should be through the spirit, through knowing and willing what is

right.« — Lectures on the Philosophy of Religion I, Suhrkamp p Verl. Frankfurt/M 1969, pp. 264-65.

wir in die Gefahr einer Aussage dessen, was dem Sinn des Utopischen als der Quelle der geschichtlichen Möglichkeit nicht nur unangemessen ist, sondern dem auch entgegensteht, also etwas, das es geradezu annulliert und auslöscht. Wir können gleich sagen: Es gibt keine, oder besser, es ist auch nichts möglich, was einer *»realisierten Utopie«* gleichzusetzen wäre, da dies eine contradictio in adiecto bleibt, und wenn man also in dieser Unterscheidung zwischen abstrakten und konkreten Utopien (also schon im Plural ausgesagt!) mit einer konkreten Utopie auf die Möglichkeit irgendeiner ihrer Realisierung zielt (in diesem »äußerlichen«), und diese Realisierung hier schon dadurch die Rolle des *Kriteriums* ihrer *Konkretheit* übernehmen soll, dann verlassen wir eo ipso den Horizont des Geschichtlichen und verfallen in das bloß Historische, in dem das Utopische zugunsten einer fertigen (»realisierten«) historisch-sozialen Struktur oder Gegebenheit völlig ausgelöscht ist. Dem entgegen aber hält das Geschichtliche als das Utopische, also gerade als das, was noch nicht ist (was sich *als solches* immer und überall schon real im Grund der Welt selbst ereignet) immer von neuem innerhalb dieser historischen, historisch schon gewordenen, entstandenen und produzierten Faktizität die eigene Dimension der Möglichkeit und Zukunft offen, denn es läßt ihr nicht zu, nur zu sein, sich also zu versteifen als Naturwüchsigkeit, Selbstzufriedenheit, Geschlossenheit, Abgeschlossenheit. Damit ist es zugleich auch das tiefste Kriterium des Historischen und seiner bestimmten, gewordenen, also realisierten Wirklichkeit, gerade dadurch was dieser Wirklichkeit, in ihrer realisierten Konkretheit — *fehlt!*

Natürlich hat Bloch das sehr deutlich gesehen, aber dies ist nicht dann im Einklang mit seinen früher angeführten Sätzen. Es steht mit ihnen sogar im Widerspruch, und wir wollen sie kritisch erläutern, wenn er selbst sagt:

> »Konträr eben: es (utopisches Gewissen-Wissen, Anm. d. Verf.) widerlegt und richtet dieses, wenn es ein schlecht geratenes, inhuman geratendes ist, ja es gibt allererst den *Maßstab*, um solche Faktizität, gar als Abgetriebenheit vom Rechten, zu messen. Vor allem immanent zu messen, nämlich an den Ideen, die vor solcher Abgetriebenheit an der Wiege geklungen und gelehrt haben, die ihr immer noch vorgespielt und vorangetragen werden.«[6]
>
> Mehr noch, Bloch geht auf diesem Weg noch weiter, wenn er — Hegel paraphrasierend — bemerkt:«
>
> »Allerdings, wenn der utopische Humanismus mit der vorhandenen Welt überhaupt nicht übereinging, dann läßt sich sagen: desto schlimmer für dies noch Vorhandene, desto unabdinglicher und fruchtbarer das Denken ins Rechte.«[7]

Gerade deshalb aber, dem gesagten treubleibend, muß man einsehen, nicht nur daß das Utopische nicht Empirisches ist, son-

[6] Ibid. S. 130—131.
[7] Ibid. S. 129.

we run the risk of a statement of what is not only inappropriate to the meaning of the utopian as the source of historical possibility, but also contradicts it, i.e. something that almost annuls and effaces it. We can

say right away: there is none, or better yet, nothing is possible that one

»realized utopia«, since this remains a contradictio in adiecto, and if, in this distinction between abstract and concrete utopias (i.e. already stated in the plural!) one aims at the possibility of any of its realization with a concrete utopia (in this "external"), and this realization is supposed to assume the role of the criterion of its concreteness, then we eo ipso leave the horizon of the historical and fall into the mere

Historical, in which the utopian is completely erased in favor of a finished ("realized") historical-social structure or given. Against this, however, is the historical as the utopian, i.e. precisely as that which is not yet (what as such always and liberally already really occurs in the ground of the world itself) always anew within this historical, historically already become, arisen and produced factuality its own dimension of possibility and future open, because it does not allow it to just be, that is, to stiffen itself as naturalness, self-satisfaction, closedness, seclusion. At the same time, it is also the deepest criterion of the historical and of its specific, become, thus realized reality, precisely because of what this reality, in its realized concreteness — lacks!

Of course, Bloch saw this very clearly, but this is then not in accordance with his earlier statements. It even contradicts them, and we want to explain them critically, when he himself says:

»Contrary: it (utopian conscience-knowledge, editor’s note)

Author) refutes and judges this if it is a badly advised, inhumably appropriate, yes, there is first and foremost the yardstick to measure such factuality, even as drifting away from the right. Above all, to be measured im manently, namely against the ideas that sounded and taught in the cradle before such abortion, which are still played and carried forward.«6

What is more, Bloch goes further down this path when he remarks, paraphrasing Hegel:«

"Indeed, if utopian humanism did not agree at all with the existing world, then one can say: the worse for this still existing, the more indispensable and fruitful the right thinking."7

Precisely for this reason, however, while remaining true to what has been said, one must see that not only is the utopian not empirical, but

that it is also 8 Ibid. pp. 130-131.

7 Ibid. S. 129.

dern daß ihm daher die Bestimmungen des Konkreten und Abstrakten nicht angemessen sind (wie es auch keine »abstrakte« oder »konkrete« Entfremdung gibt oder eine solche Verdinglichung), denn etwas wie Begriffe von »abstrakten« oder »konkreten« Utopien führt uns weg vom Wesen der Sache selbst. Das Utopische ist weder abstrakt noch konkret, denn es ist (hegelisch ausgedrückt) das Nichts als Möglichkeit, überhaupt etwas zu sein (daß das abstrakte und konkrete Sein als Produkte oder Produzieren ist).[8] Es ist der offene Horizont des Möglichen, in dem alles, was ist, reales Etwas wird und dadurch seinen bestimmten Sinn erhält. Das Utopische ist so ein offener Abgrund der bestehenden, also faktischen Wirklichkeit, in dem immer von neuem ihr Schicksal erwählt wird, um zu sein oder nicht zu sein, dieses oder jenes, nach dem Prinzip dessen, was noch nicht ist, und was die Wirklichkeit selbst noch nicht ist. Denn im Grund selbst dessen, was ist (als eines Geschehens oder zu etwas Werdens) ist als für es konstitutiv enthalten, daß es ist, dadurch, daß es noch nicht ist. Die utopische »Dimension« erhält die Wirklichkeit in dem, was sie ist und was sie wird, dadurch, daß die Wirklichkeit von ihr dauernd nach dem Prinzip der eigenen Möglichkeit und Zukunft in Frage gestellt wird. Deshalb trifft hier Bloch den Kern, wenn er sagt:

> »Ohne Dimension Zukunft, uns als adäquat denkbar, aktivierbar bleibend, hält es ohnehin kein Dasein lange aus.«[9]

Dabei ersieht man überall das Wesen der Wirklichkeit (gerade durch ihre »Sprünge« und ihr »Nichtgelungensein« zunächst), oder sie tritt so auf, daß sie *so nicht mehr ist* oder *noch nicht ist*, worin sich nicht nur ihre Prozessualität zeigt, die für jeden ontologisch-metaphysischen (oder soziologischen) Kategorialapparat oder ein solches Instrumentarium unerreichbar ist,[10] sondern sie ist viel mehr oder anders als sie ist, sie ist also gleichzeitig jenseits sich selbst, und das bedeutet in jenem U-topos, der sich ereignet, öffnet (z. B. in der Revolution) oder versteckt (z. B. in der Voraussetzung der Verdinglichung) in ihrem Grunde selbst, durch

---

[8] Siehe G. W. F. Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, F. Meiner Verl. Hamburg 1962, S. 14.

[9] Ibid., S. 131 — Die Zukunft kann aber als »adäquat« nur nach dem Maßstab der geschichtlichen (menschlichen) Zeit gedacht werden, was wieder ein großes und offenes Problem für das gegenwärtige Denken ist, das damit noch nicht zurande kam, vielleicht gerade weil sie den wesentlich utopischen Charakter dieser Zeit nicht ersah.

[10] Darüber sagt Jürgen Habermas folgendes:

»Die »Welt« des Menschen steht nicht im Sinne eines Apparates von Kategorien oder Existenzialien zur Diskussion, sondern als die Verfassung des konkreten gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, innerhalb dessen Menschen nicht mehr als das, was sie sind, vielmehr als das, *was sie nicht sind*, verkehren müssen; Gesellschaft ist stets schon eine, *die anders werden muss.«*

Theorie und Praxis, Luchterland Verl., Neuwied am Rhein 1963, S. 277 — Es muß hinzugefügt werden, daß schon der Begriff der Prozessualität (die Geschichtlichkeit gar nicht zu erwähnen) schon jenes »andere und Andersartige« impliziert, die Gesellschaft aber ist ein Prozeß und keine »Struktur« (was sonst eine typisch metaphysische Kategorie ist!).

that the determinations of the concrete and the abstract are not appropriate for him (just as there is no "abstract"

or "concrete" alienation, or such reification), for something like notions of "abstract" or "concrete" utopias leads us away from the essence of the thing itself. The utopian is neither abstract nor concrete, for (in Hegelian terms) it is that Nothing but possibility of being anything at all (that being abstract and concrete is as products or producing).8 It is the open horizon of possibility in which everything that is becomes real something and thereby acquires its specific meaning. The utopian is such an open abyss of the existing, that is factual, reality in which its destiny is chosen again and again, to be or not to be, this or that, according to the principle of what is not yet and what reality itself is not yet. For in the ground itself of what is (as something happening or becoming something) is contained as constitutive for it, that it is, because it is not yet.

The utopian "dimension" maintains reality in what it is and what it will become, in that reality is constantly questioned by it according to the principle of its own possibility and future. That's why Bloch hits the nail on the head here when he says:

»Without the dimension of the future, conceivable for us as adequate, remaining activatable, no existence can last long anyway.«9

In doing so, one sees the essence of reality in a liberal way (precisely through its "leaps" and its "failure to succeed"), or it appears in such a way that it is no longer the way it is or is not yet, because not only its processuality is shown, which is unattainable for any ontological-metaphysical (or sociological) categorical apparatus or such an instrumentarium,10 but it is much more or different than it is, it is therefore at the same time beyond itself, and that means in that U-topos, which occurs, is revealed (e.g. in the revolution) or hidden (e.g. in the presupposition of reification) in its very essence, through der Philosophie, F. M Einem Verl. Hamburg 1962, p. 14.

• Ibid., p. 131 — However, the future can only be thought of as "adequate" according to the scale of historical (human) time, which is again a large and open problem for contemporary thinking, which has not yet come to terms with it came, perhaps precisely because they did not see the essentially utopian character of this time.

10 D ariber Ju rg en Habermas says the following:

"The "world" of man is not up for discussion in the sense of an apparatus of categories or existentials, but as the constitution of the concrete social context of life, within which people are no more than what they are, rather than what what they are not must pervert;

Society is always already one that has to change.«

Theory and practice, Duchterland Verlag, Neuwied am Rhein 1963, p. 277 —

It must be added that the very notion of processuality (not to mention historicity) already implies that "other and different", but society is a process and not a "structure" (which is otherwise a typically metaphysical category!) .

den sie als etwas Mögliches ist. Deshalb ist und wird die Wirklichkeit, um mit Hegel zu sprechen, konkret nur durch ein Überschreiten der Schranke, die als solche erkannt wird, und dieses Überschreiten oder Transzendieren ist nichts anderes als die dauernde Berührung mit der Geschichtlichkeit des Geschichtlichen und ihre wirkende gedankliche Bestätigung und als Erfahren, was der echte Grund der menschlichen Welt ist.

Diese Welt beginnt nämlich von ihrem Ursprung an, oder wie wir wollen: von ihrem Anfang an, der *hier und jetzt* immer von neuem am Werk ist, entsteht, verwirklicht, behauptet und sich in dem erschließt, was sie (noch) nicht ist, und das ist ihre wesentliche Dimension, mit Hilfe der es ihr gelingt, sich in ihrem Sein zu erhalten, auf dem dann — nachdem sie es getrennt (das heißt: abstrahiert und hypostasiert) hat aus der lebendigen, lebensvollen Einheit des geschichtlichen Geschehens, in dem es produziert wurde — ungeschichtlich oder antigeschichtlich ausschließlich jede Metaphysik oder Ontologie insistiert, immer von neuem (davon war ausführlicher die Rede in meinem Korčula-Referat 1970).[11] Hier können wir nur hinzufügen (das aber müßte an anderer Stelle besonders gezeigt und gründlicher ausgeführt werden), das deshalb Blochs Position, beziehungsweise die Bestimmung einer »Ontologie des Noch-nicht-Seins« in sich widespruchvoll ist und dem Begriff des Utopischen nicht angemessen, wenn das Utopische nämlich als geschichtliche Möglichkeit des Seins selbst aufgefaßt wird, im Prozeß seiner geschichtlichen Produktion, Herstellung, Erleuchtung und spezifisch gegenständlichen Erscheinung in Form jenes realen »ist«. Deshalb wird schon bei Hegel das *Sein,* nicht zufällig oder willkürlich sondern notwendig, im realen geschichtlichen Prozeß als *Dasein* gedacht in seiner Unmittelbarkeit, um als Produkte oder Produktion (in ihrer Zweideutigkeit: auch als »fertiges«, produziertes, bestehendes Seiendes und als Prozeß seines Werdens!) überhaupt zu sein, dies mit Hilfe des *Nicht-Seins* (jenes Nichts) oder des Noch-nicht-Seins als seiner Möglichkeit. Diese (geschichtliche oder u-topische) Möglichkeit *überschreitet* die Sphäre der Ontologie *als* Ontologie darin, daß sie sie geradezu ermöglicht (wodurch die Möglichkeit nicht mehr ist oder aufhört eine der ontologischen *Kategorien* der Modalität vom Seienden zu sein), d. h. sie eröffnet das Gebiet ihrer eigenen Gegenständlichkeit *(daß* das Seiende oder etwas überhaupt sein kann oder ist). Im *Rahmen* dieses, der Möglichkeit schon offenen, ontologisch-gegenständlichen Gebiets kann man keine Antwort mehr bekommen, *weshalb und wodurch* ein Seiendes (oder etwas) ist, sondern nur, daß es irgendwie *schon ist und wie es ist,* da dieses »wodurch und weshalb«, als Frage nach der Möglichkeit von allem was ist, jenseits der Ontologie steht, welche (im Gegensatz zu Hegel!) das fertige oder produzierte, in die Welt des Menschen schon eingeführte Seiende unmittelbar auf den Rang des Seins hebt (oder ist

[11] Siehe: *Hegel — Metaphysik oder Revolution?* Praxis 5—6/1970, S. 721—733.

which it is as a possibility. That is why reality is and becomes concrete, to use Hegel's language, only by crossing the barrier that is recognized as such, and this crossing or transcending is nothing other

than constant contact with the historicity of the historical and its effective mental confirmation and as an experience of what the real reason for the human world is.

Namely, this world begins from its origin, or as we like: from its beginning, which is always at work here and now, arises, realizes, asserts itself and opens up in what it is not (yet), and that is its essential dimension, with the help of which it succeeds in maintaining itself in its being, on which then—after it has separated (that is: abstracted and hypostatized) it from the living, vital unity of the historical event, in which it was produced - unhistorically or anti-historically, exclusively every metaphysics or ontology insists, over and over again (this was discussed in more detail in my Korčula lecture in 1970).11

Here we can only add (but this would have to be shown elsewhere and elaborated more thoroughly) that Bloch's position, or rather the determination of a

"Ontology of not-yet-being" is contradictory in itself and does not correspond to the concept of the utopian, if the utopian is conceived as the historical possibility of being itself, in the process of its historical production, manufacture, enlightenment and specifically objective appearance in the form of that real "is". For this reason, already in Hegel, being, not accidental or arbitrary but necessary, is thought of as existence in the real historical process in its immediacy, to be understood as products or production (in its ambiguity: also as a "finished", produced, existing being and as a process

of its becoming!) to be at all, this with the help of non-being (that nothing) or not-yet-being as its possibility.

This (historical or u-topical) possibility transcends the sphere of ontology as ontology in that it actually makes it possible (whereby the possibility no longer is or ceases to be one of the ontological categories of the modality of beings), i. H. it opens up the realm of its own objectivity (that beings or anything at all can or is). Within the framework of this ontological-objective area, which is already open to possibility, one can no longer get an answer as to why and by what means a being (or something) is, but only that it somehow already is and how it is, since this "by what means and why" as a question of the possibility of everything that is, stands beyond ontology, which (in contrast to Hegel!) directly elevates (or is) the finished or produced being that has already been introduced into the human world to the rank of being 11 See: Hegel — Metaphysics or Revolution? Praxis

5-6/1970, p.

721—733.

22

das Sein eine »Summe« alles Seinden) in einem geschlossenen Kreis einer schon im voraus fertigen und wesentlich abgeschlossenen Welt.

Und eine solche (onto-theologische oder metaphysische) Welt ist keine geschichtliche Welt mehr oder ist es noch nicht (und als solche hat sie auch keine Chance, es zu werden) nach dem Prinzip der Öffnung zu dem, was noch nicht ist, *deshalb* aber sein könnte oder sollte (Kant: Du kannst, denn du sollst!) als immer wesentliches Novum, sondern diese metaphysisch konzipierte, erfahrene und gelebte Welt ist im besten Fall eine abstrakte *Ewigkeit* der Bewegung oder des Andauerns des Gleichen.

Mit einem solchen Begriff von der Ewigkeit hat Hegel schon vom Standpunkt der Geschichtlichkeit des Geschichtlichen aus abgerechnet, dies so klar und tief, daß man diesen Gedanken epochal nennen kann, und so wird er hier angeführt. Es handelt sich um eine Stelle aus der *Jenaer Realphilosophie* (1805—6), die bisher in der philosophischen Literatur nicht als relevant für das Wesen der Sache selbst angeführt wurde:

> »Die Philosophie entäußert sich ihrer selbst, kommt bei ihrem Anfange, dem unmittelbaren Bewußtsein an, das eben das Entzweite ist. Sie ist so Mensch überhaupt; und wie der Punkt des Menschen ist, ist die Welt, und wie sie ist, ist er: *ein* Schlag erschaft sie beide. Was ist vor dieser Zeit gewesen? das Andre *der Zeit,* nicht eine andre *Zeit,* sondern die Ewigkeit, der Gedanke der Zeit. Darin ist die Frage aufgehoben; denn diese meint eine *andre Zeit.* Aber so ist die Ewigkeit selbst in der Zeit; sie ist ein Vorher der Zeit, also selbst Vergangenheit: es ist *gewesen,* absolut gewesen: es *ist* nicht.«[12]

Es gibt also nicht etwas Solches wie eine andere Zeit, was außerhalb der *geschichtlichen* Zeit läge, ohne aus dieser enzig *realen* Zeit schon gedacht, tätig erfahren und gelebt zu sein. Damit ist die geschichtliche Zeit — die hier als das *Zukünftige* erscheint und als solches am Werk ist — die Möglichkeit zum Denken der Zeit (oder ihrer bloßen Vorstellung als nacktes, formloses Dauern, was Hegel »Zeit ohne Ausfüllung« nennt, wie eine leere Schale) als Ewigkeit, erst wenn diese geschichtliche Zeit gewirkt und so diese Ewigkeit als den bloßen *Gedanken der Zeit* post festum in der Form der absoluten Vergangenheit hinter sich gelassen hat. So erweist sich auch die Metaphysik, denn sie »beginnt« immer von neuem von ihrem vor-geschichtlich oder außer-geschichtlich konzipierten »Sein«, schon an ihrem Ausgangspunkt als — *Vergangenheit,* und gerade deshalb kann sie mit dem Verhältnis Sein und Zeit nicht zu Rande kommen, denn aus ihrer wesentlichen Fixiertheit auf die Vergangenheit kann sie nicht

[12] G. W. F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, Felix Meiner Verl. Hamburg 1967, S. 273. — Im Zusammenhang mit der Vorstellung von der »Schöpfung der Welt« (der Natur und des Menschen) spricht Marx über die »generatio aeqvivoca«.

being a "sum" of all beings) in a closed circle of a world that is already complete and essentially closed off in advance.

And such a (onto-theological or metaphysical) world is no longer a historical world or is not yet (and as such it has no chance of becoming one) according to the principle of opening to what is not yet, therefore it could be or solite (Kant: You can, because you are a soloist!) as an always essential novelty, but this metaphysically conceived, experienced and lived world is at best an abstract eternity of movement or of the persistence of the same.

With such a concept of eternity, Hegel has already settled accounts from the standpoint of the historicity of the historical, this so clearly and profoundly that one can call this thought epochal, and that is how it is presented here. It is a passage from the Jenaer Realphilosophie (1805-6), which has hitherto not been cited in the philosophical literature as relevant to the essence of the matter itself:

»Philosophy empties itself, arrives at its beginning, the immediate consciousness, which is precisely what is divided. She is such a human being in general; and as man's point is, so is the world, and as it is he is: one hit creates them both. What was before that time? the other of time, not another time, but eternity, the thought of time. Therein the question is raised; because this means another time. But such is eternity itself in time; it is before time, therefore itself past: it has been, absolutely been: it is not.'12

So there is nothing like another time that lies outside of historical time without already being thought of, actively experienced and lived from this unique real time. Thus historical time - which appears here as the future and is at work as such - is the possibility of thinking of time (or of its mere conception as naked, formless duration, which Hegel calls "time without fulfilment", as a empty shell) as eternity, only when this historical time has taken effect and has thus left behind this eternity as the mere thought of time post fe-stum in the form of the absolute past. This is also how metaphysics proves to be, for it always "begins" anew from its pre-historical or extra-historical

-historically conceived "being" already at its starting point as - past, and precisely for this reason it cannot come to terms with the relationship of being and time, for it cannot get out of its essential fixation on the past

” G. W. F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, Felix Meiner Verl. Hamburg 1967, p. 273. — In connection with the idea of the “creation of the world” (nature and man), M arx talks about the “generatio aeqvivoca «.

einmal an die Schwelle der Zukunft gelangen. Weil sie nie geschichtlich oder geschichtlich fundiert war, kann sie die Zukunft bestenfalls als »Progreß in die Endlosigkeit« betrachten (den, wie bekannt, Hegel »dunkle und schlechte Unendlichkeit« nannte), weil damit eine abstrakte Bewegung gedacht ist (in der nie ein reales »Überschreiten der Schranke« hier und jetzt wirkte), oder aber als reine Vergänglichkeit, beziehungsweise als bloßes Dauern (in die Ewigkeit).

Wenn aber Hegel von *einem* Schlag spricht, der den Menschen und die Welt schafft (womit schon gesagt ist, daß der Mensch seine Welt *ist*, und die Welt *ist* die Welt des Menschen als Produktionsprozeß und Herstellung des geschichtlichen Verhältnisses, durch das beide erst möglich sind als etwas Reales), dann handelt es sich hier um das Utopische als geschichtliche Tat par excellence.[13] Dadurch wird die geschichtliche Welt (»Weltgeschichte«) erst eröffnet und die Dimension des Geschichtlichen, die sich von hier aus ereignet als reales Weltgeschehen und des Menschen in ihr. Wenn also das Utopischsein der geschichtlichen Zeit einerseits die Ewigkeit aufhebt als absolute Vergangenheit oder das, was einfach nicht ist, hebt es andererseits zugleich die bloße historische Zeit auf (die wir als »Zeit des Seins« bestimmen könnten oder der Chronologie), die sich linear bewegt wie die physikalische oder natürliche Uhrzeit, in der sich sehr wenig oder fast nichts Geschichtliches oder menschlich Relevantes ereignet.

Deshalb könnten wir sagen, daß die geschichtlich-utopische Zeit immer wieder als »Durchbruch« oder »Unterbrechung« (Re-evolution) wie eine Vertikale sich über die historische Zeit als Horizontale erhebt, ihre Negation darstellt (Aufhebung, Richtung, wesentliche Bewegungstendenz, Sinngebung, Selbsterkenntnis). Diese Zeit ist der *angehaltene menschliche Augenblick* der Sammlung, Verdichtung und Raffung der Fülle und des Reichtums des geschichtlich erkämpten Inhalts, der geformten Sensibilität und Phantasie, in denen der Mensch und seine Welt *wirklich* sind aus ihrem eigenen und autentischen *U-topos* als Unwiederholbarkeit. Hier hat das seine wesentlich einheitliche und unerschöpfliche Quelle, was wir (künstlerische, philosophische, wissenschaftliche, revolutionäre) schöpferische Tätigkeit nennen.

Auch die bestehende Wirklichkeit selbst stellt als solche eine »Horizontale« dar, die vom Utopischen, nicht nur als philosophischem (künstlerischem usw.) Bewußtsein und Selbstbewußtsein, sondern als tagtäglicher Fragwürdigkeit und Infragestellung, als Anregung zum Denken, als Quelle zu Entscheidungen für ein autentisches Leben und den Kampf dafür, als unzähmbarer Wille und unlöschbare *Vitalität* des Menschen, wie eine Vertikale durchgebrochen und unterbrochen wird. So unterbricht es die selbstzufriedene und selbstverständliche Verschlafenheit im Erreichten

[13] Hegel sagt dies so aus: »Das Universum ist so unmittelbar frei vom Geiste, aber es muß zu ihm zurückkehren, oder vielmehr sein ist das *Tun*, diese Bewegung; er hat sich die Einheit herzustellen, ebenso in Form der Unmittelbarkeit. Er ist die *Weltgeschichte*«. — Ibid. S. 273.

once reach the threshold of the future. Because it was never

historically or historically grounded, it can at best regard the future as a "progress into infinity" (which, as is well known, Hegel called "dark and bad infinity"), because it envisages an abstract movement (in which there is never a real

"Crossing the barrier" worked here and now), or as pure transience, or as mere duration (into eternity).

But when Hegel speaks of a blow that creates man and the world (which already says that man is his world, and the world is man's world as a process of production and the establishment of the historical relationship through which both are possible in the first place as something real), then we are dealing here with the utopian as a historical act par excellence.13 This is what first opens up the historical world (»world history«) and the dimension of the historical that occurs from here as real world events and of people in her.

So if the utopianness of historical time on the one hand abolishes eternity as the absolute past or that which simply is not, on the other hand it also abolishes mere historical time (which we could define as the "time of being" or chronology) which moving linearly like physical or natural time, in which very little or almost nothing historically or humanly relevant occurs.

Therefore we could say that historical-utopian time repeatedly rises above historical time as a horizontal as a »breakthrough« or »interruption« (re-evolution) and represents its negation (abolition, direction, essential movement tendency, meaning, self-awareness).

This time is the stopped human moment of collection, compression and gathering of the fullness and richness of the historically acquired content, of the formed sensibility and imagination, in which man and his world are real from their own and authentic u-topic as unrepeatability.

Here has its essentially unified and inexhaustible source what we call (artistic, philosophical, scientific, revolutionary) creative activity.

Existing reality itself as such also represents a reality

"Horizontales" that derive from the utopian, not only as philosophical (artistic, etc.) consciousness and self-awareness, but as everyday questionability and questioning, as a stimulus for thought, as a source of decisions for an authentic life and the struggle for it, as the untameable will and inextinguishable vitality of the human being, like a vertical line is broken through and interrupted. In this way it

interrupts the self-satisfied and self-evident indolence in what has been achieved. 18 Hegel puts it this way: »The universe is so immediately free of spirit, but it must return to it, or rather its being is doing, this movement; he has to establish unity for himself, also in the form of immediacy. He is the history of the world. — Ibid. p. 273.

(in dem, was *schon* ist und war), diese Verträumtheit des Menschlichen, das schon im Voraus zu allem bereit ist, und dem konsequent auch zu allen antihumanen Lebensbedingungen und Taten, wenn man sich »angenehm« darin gefunden hat und sich gut fühlt, und man fühlt sich fast immer so. Das Utopische bringt die bestehende Wirklichkeit so immer »in Ungelegenheiten« mit ihr selbst, und von ihrem Standpunkt aus ist es das »Beunruhigende« im Wesentlichen, da nach der Natur der Sache selbst alles »stört«, was neu ist; es stört das Verknöcherte und Mechanisierte, diesen Trott der Positivität, von deren Voraussetzung aus man nicht wahrnehmen kann und auch nicht wahrnimmt, daß sie — die Positivität — ihr »Sein« gerade diesem utopischen Novum zu verdanken hat, das sich in ihrem Grund immer von neuem ereignet.

Deshalb liegt der wesentliche Sinn alles Philosophierens (wenn von der Philosophie die Rede ist, aber es handelt sich nicht nur um sie, sondern um unser Leben) in unserer Zeit, das Bewußtsein vom utopischen Charakter des Geschichtlichen wachzuhalten, deshalb auch der bestehenden Wirklichkeit, die erst dadurch eine Chance hat, Sinn zu bekommen und sich in eine autentische, durch den Menschen erkämpfte und produzierte Heimat zu verwandeln, auf die wir uns nicht mehr (diluvial) vom Standpunkt der Biologie oder gar der Zoologie aus zu berufen hätten! Denn die menschliche Welt, die Wirklichkeit des Menschen und die Natur des Menschen sind immer und überall das Andere und Andersartige als das, was ist, und so ist ein »Bestehen« auf seinem Wesen als *menschlischen* (nicht tierischen) nicht nur ein bloßes sich Anpassen an das Bestehende (was, zwar unter den heutigen Bedingungen der entfremdeten menschlichen Verhältnisse und Beziehungen in der Welt ein besonderes Problem darstellt) sondern ein »Aus-sich--Herausgehen« (Ausnahme, Ex-statischsein, das U-topische des Seienden, um selbsteigen mit anderen zu sein). So ist ein sich Berufen auf *irgend eine* Zugehörigkeit zu diesem bloßen »ist« (sei das: Volk, Nation, Klasse, Partei, Schicht, Gesellschaftsgruppe, Organisation, Institution, Beruf, Funktion, Reichtum, Lokalität, Gesangsverein u. Ä.) als einem Prinzip und Maßstab des menschlichen Sinns und der Berechtigung der Existenz, in seinem wesentlichen Metaphysischsein, immer wieder ein Beweis des letztlich geschichtlichen, und das bedeutet menschlichen Versagens und einer Lebensenttäuschung.

Die Verlorenheit im Bestehenden zugunste des Bestehenden (= der nackten Selbsterhaltung), ohne Rücksicht darauf, wie sie sich zeigt (besonders aber in ihren degutanten und antihumanen Formen, die Ekel und Selbstekel hervorrufen), kann natürlich die Größe des Menschen nicht sein und ist es auch nicht. Am wenigsten aber ist sie es, wenn wir von diesem Standpunkt aus noch philosophieren wollen (oder »künstlerisch« schaffen!).

(in what already is and was), this dreaminess of the human that is ready in advance for everything, and consequently also for all antihuman living conditions and deeds, if one has found oneself

"comfortable" in them and oneself feels good, and almost always feels that way. The utopian thus always puts existing reality "into trouble" with itself, and from their point of view it is what is essentially "disturbing" since, by the nature of the thing itself, everything that is new "disrupts"; it disturbs what is ossified and mechanized, this rut of positivity, from the presupposition of which one cannot perceive and also does not perceive that it - positivity - owes its "being" precisely to this utopian novelty that manifests itself in its Basically always happening again.

That is why the essential meaning of all philosophizing (if we are talking about philosophy, but it is not only about philosophy but about our life) in our time is to keep alive the consciousness of the utopian character of history, and therefore also of existing reality , which only then has a chance of gaining meaning and transforming itself into an authentic homeland, fought for and produced by humans, to which we no longer (diluvially) refer from the standpoint of biology or even zoology had! For the human world, human reality and human nature are always and liberally other and different than what is, and so an "insistence" on its essence as human (not animal) is not just r a mere adaptation to the existing (which, under today's conditions of alienated human relationships and relations in the world, represents a special problem) but a »from-oneself-

-going out« (exception, being ex-static, the u-topic of beings, in order to be one's own with others). So is an appeal to any affiliation to this mere "is" (be it: people, nation, class, party, stratum, social group, organization, institution, profession, function, wealth, locality, choral society, etc.) as a principle and standard of human meaning and the justification of existence, in its essential metaphysical nature, again and again a proof of what is ultimately historical, and that means human failure and a disappointment in life.

Being lost in the status quo in favor of the status quo (—bare self-preservation), regardless of how it shows itself (but especially in its dehumanizing and anti-human forms, which evoke disgust and self-disgust), can of course not be the greatness of man and neither is it. Least of all is it when we still want to philosophize from this point of view (or create "artistically"!).

DIE DOPPELSINNIGKEIT DER UTOPIE

Mihailo Đurić

Beograd

Der Name und der Begriff der Utopie hatten bis vor kurzem einen sehr schlechten Ruf. Man sollte sogar sagen: einen so schlechten, daß er schlechter überhaupt nicht sein konnte. Nicht nur, daß man die Utopie von oben herab betrachtete, ihre Bedeutung unterschätzte und ihre Errungenschaften dem Spott aussetzte, sondern man bestritt dem Phänomen des Utopischen als solchem jeden Wert. Hierbei waren natürlich gewisse bürokratische und technokratische Kreise aller Art und Positionen führend, die dem alltäglichen Sprachgebrauch den Grundton gaben, obwohl es auch in der akademischen Welt nicht wesentlich anders war. Das Mißtrauen der Utopie gegenüber als einer besonderen Form des Bewußtseins und die Unzufriedenheit mit den konkreten Beispielen der Utopie als literarischer Gattung waren so groß, daß die Vertreter verschiedenster philosophischer und politischer Richtungen und Uberzeugungen ,im Kampf gegen dem gemeinsamen Feind vereinigt, oft sogar die gegenseitigen Unterschiede und Streitigkeiten vergaßen. Noch bis gestern waren sich viele unserer gebildeten und mehr noch unserer halbgebildeten Zeitgenossen klar darüber, daß die Utopie keine neuen Perspektiven eröffnet, und daß es an ihren Quellen weder echte Erfrischung noch echte Erholung gibt, weil sie sich schon vorher irgendwie einig geworden waren, daß das utopische Bewußtsein hoffnungslos mit einem unwirklichen Phantasieren und einer unverwirklichbaren Erwartung beschäftigt ist. Fast niemand hatte Verständnis für Bemühungen utopischen Charakters, für die Utopie als eine bestimmte geistige Einstellung, als eine bestimmte Ausrichtung des Bewußtseins, als eine bestimmte Denkweise, und noch viel weniger war man bereit, ihr offen und vorurteilslos ins Gesicht zu schauen oder für die Realisierung eines ihrer zahlreichen programmatischen Ziele einzutreten. Man würde nicht im geringsten übertreiben wenn man sagte, daß bis vor kurzem das Wort »Uto-

THE DUPLICATION OF UTOPIA

Mihailo Đurić

The name and concept of utopia had a very bad reputation until recently. One should even say: one so bad that it couldn't be any worse. Not only did people look down on utopia, underestimate its importance and ridicule its achievements, but the phenomenon of the utopian as such was denied any value. Of course, certain bureaucratic and technocratic circles of all kinds and positions were at the fore here, setting the tone for everyday usage, although it was not essentially different in the academic world either.

The distrust of utopia as a special form of consciousness and the dissatisfaction with the concrete examples of utopia as a literary genre were so great that the representatives of the most diverse philosophical and political directions and convictions, united in the fight against the common enemy, often forgot even the mutual differences and disputes. Until yesterday, many of our educated and even more so our semi-educated contemporaries were clear that utopia does not open up new perspectives and that there is neither real refreshment nor real relaxation at its sources, because they had somehow agreed beforehand that that the utopian consciousness is hopelessly occupied with an unreal fantasizing and an unrealizable expectation. Almost no one had any understanding of endeavors of a utopian character, of utopia as a certain mental attitude, as a certain orientation of consciousness, as a certain way of thinking, much less was willing to face it openly and without prejudice or for that realization of one of its numerous programmatic goals. It would not be the slightest exaggeration to say that until recently the word "Uto-27

pie« eine überwiegend schimpliche Bedeutung hatte, so daß die Bezeichnung »Utopist« fast die schwerste Anklage war, die man dem Gegner ins Gesicht schleudern konnte.

In Bezug auf diese langdauernde Praxis liegen die Dinge doch heute ganz anders als man erwarten könnte. Es besteht kein Zweifel, daß im Laufe der letzten Jahre die Utopie eine echte, vollkommene Rehabilitation erlebt hat, daß vor unseren Augen die positive Bewertung der Utopie jäh und unerwartet die negative Bewertung zurückgestoßen und ersetzt hat. Sowie hat sich heute die Einstellung zur Utopie geändert, soweit ist heute die Utopie überall Mode geworden, und so sehr begeistern sich alle und berauschen sich an ihr, daß jede Spur des einstigen Mißtrauens, der einstigen Verdächtigung ihrer Bemühungen und der Geringschätzung ihrer Resultate fast vollkommen verblichen ist. Heute begegnen wir überall und auf Schritt und Tritt Motiven utopischen Inhalts, heute ist nicht nur das theoretische, sondern auch das praktische Interesse für die Utopie aufgelebt, so daß man heute sogar im Namen der Utopie lebt und wirkt, und nicht nur indem man über sie spricht oder in ihren Bahnen denkt. Immerhin, es schaut so aus, als habe der siegreiche Gang der Utopie erst begonnen, als stehe der Utopie eine glänzende Zukunft erst bevor. Es dürfte kein Zufall sein, daß sogar auch viele hervorragende Vertreter der marxistischen Orthodoxie neuerlich eine starke Versöhnlichkeit dem Phänomen der Utopie gegenüber zeigen. Es wird immer offenkundiger, daß der Mythos des wissenschaftlichen Sozialismus heute im Grunde erschüttert ist. Fast als schwebe die Forderung nach Erneuerung des Sozialismus im Geiste der Utopie in der Luft, wenn nicht sogar die Forderung nach Rückkehr zum utopischen Sozialismus.

Man kann sagen, daß das heutige verstärkte Interesse an der Utopie engstens mit gewissen gesellschaftlichen und politischen Ereignissen der letzten Jahre verbunden ist, daß die heutige Begeisterung für die Utopie eine ausgesprochen gesellschaftlich-politische Bedeutung hat, daß diese Begeisteruig eher Ausdruck und Bestätigung einer moralisch- praktischen Entscheidung der gewisser erkenntnis-theoretischer Bedürfnisse und Möglichkeiten ist. Natürlich, das größte Verdienst an dieser gründlichen Änderung in der Einstellung zur Utopie hat die gegenwärtige Studenten- und Jugendbewegung in den entwickeltsten Ländern des Westens. Besonders eine ihrer radikalen Richtungen, die im Mai 1968 die Geister der ganzen Welt in Bewegung brachte. Dank dieser Bewegung trat die Utopie auf Straßen und Plätze hinaus und verwandelte sich in eine revolutionäre Tat und einen revolutionären Willen, wurde zur mächtigen Waffe des Kampfes für die Befreiung des Menschen, so daß sich heute unter ihrer Fahne Unzufriedene und Rebellen aller Altersstufen und Farben versammeln. Nie wurde die Utopie so hochgeschätzt, nie vorher war die Utopie so unmittelbar lebensausgerichtet, nie vorher hatte die Utopie die gigantische Kraft, die sie in sich birgt, so überzeugend bewiesen.

Allerdings hat diese romantische Begeisterung für die Utopie, obwohl sehr wichtig und einflußreich, keinen paradigmatischen

pie" had a mostly shameful meaning, so that the term "utopian" was almost the most serious accusation one could hurl in the opponent's face.

In relation to this long-standing practice, however, things today are very different from what one might have expected. There is no doubt that in the course of the last few years utopia has undergone a real, complete rehabilitation, that before our eyes the positive evaluation of utopia has unexpectedly and unexpectedly pushed back and replaced the negative evaluation. Just as the attitude to utopia has changed today, so far has utopia become liberal fashion today, and everyone is so enthusiastic and intoxicated by it that every trace of the former distrust, the former suspicion of their efforts and the disparagement of their results has almost completely faded. Today we encounter motifs of utopian content everywhere and at every turn, today not only the theoretical but also the practical interest in utopia has revived, so that today one even lives and works in the name of utopia, and not just by talking about them or thinking along their lines. All the same, it looks as if the victorious march of utopia has only just begun, as if a bright future is just ahead of utopia.

It should not be a coincidence that even many outstanding representatives of Marxist orthodoxy have recently shown a strong reconciliation with the phenomenon of utopia. It is becoming increasingly evident that the myth of scientific socialism has been fundamentally shattered today. Almost as if the demand for a renewal of socialism in the spirit of utopia hung in the air, if not the demand for a return to utopian socialism.

One can say that today's increased interest in utopia is closely linked to certain social and political events of recent years, that today's enthusiasm for utopia has a decidedly socio-political significance, that this enthusiasm is more of an expression and confirmation of a moral - practical decision of certain epistemological needs and possibilities. Of course, the main credit for this radical change in attitudes towards utopia goes to the current student and youth movement in the most developed countries of the West. Especially one of its radical directions, which in May 1968

stirred the spirits of the whole world. Thanks to this movement, utopia appeared in the streets and squares and turned into a revolutionary act and will, became a powerful weapon of struggle for the liberation of man, so that today under its banner malcontents and rebels of all A Gather ages and colors.

Never before has utopia been valued so highly, never before has utopia been so directly life-oriented, never before has utopia so convincingly demonstrated the gigantic power it harbors within itself.

However, this romantic enthusiasm for utopia, although very important and influential, has no paradigmatic 28

Wert. Es handelt sich nicht um einen Modell der nur möglichen und einzig legitimen Verwendungsweise Motiven utopischen Inhalts im gesellschaftlichen Leben. Es besteht nämlich auch eine andere Form des praktischen Eintretens für die Utopie, die in den letzten Jahren immer mehr die Aufmerksamkeit der breiten Öffentlichkeit auf sich zieht und wobei Nüchternheit und Enthaltsamkeit im Vergleich zur romantischen Begeisterung eindeutig überwiegen. Es handelt sich um das Bemühen, die Utopie in den Dienst der rationellen Reorganisation der gesellschaftlichen Institutionen und Beziehungen zu stellen, sie beim Planen der Zukunft nützlich zu verwenden und in ein Gelegenheitsmittel der gesellschaftlichen »Ingenieurie« zu verwandeln. Wie stark sich heute das Streben, die Utopie den Forderungen nach allmählichen und partiellen gesellschaftlichen Reformen anzunähern und anzupassen, verbreitet hat, wie weit die heutige Welt bei Sinngebung und Bedeutungserfassung des utopischen Strebens fortgeschritten ist, sieht man am besten daran, daß viele hervorragende Vertreter der Futurologie, einer neuen wissenschaftlichen Disziplin, in die man im Westen große Hoffnungen setzt, und die auch im Osten sehr schnell begeisterte Anhänger gewinnt, sich selbst gerne »realistische Utopisten« nennen.[1] Es ist eine andere Frage, in wie weit dises Beherrschen und Bekämpfen der revolutionären Antriebe der Utopie überhaupt begründet und berechtigt ist, wie weit dieses Herabziehen der Utopie auf den Rang eines gewöhnlichen wissenschaftlich-technischen Projektes, maßgebender für die Bewertung ihrer tiefsten Möglichkeiten ist als der kürzlich erwähnte leidenschaftliche Aufschwung der utopischen Phantasie im Rahmen der Studenten- und Jugendbewegung. Obwohl schon selbst die Tatsache, dass so etwas geschehen konnte, auf eine innere Schwäche der utopischen Intention als solcher hinweist.

Es ist selbstverständlich, daß das heutige verstärkte Interesse für die Utopie nicht immer eine positive Richtung nimmt und positive Eigenschaften hat. Obwohl die heutige Neigung zur Utopie wesentlich anders ist als die frühere, insofern als die frühere Bewertung ihrer Werte genau umgekehrt war, sind wir auch heute noch von einer allgemeinen Übereinstimmung in dieser Hinsicht weit entfernt. Es wäre wirklich seltsam, wenn alles ganz glatt und unbemerkt vorbei ginge, wenn der plötzliche Umschwung in der Einstellung zur Utopie, zu welchem es in erster Linie dank dem Eintreten und der Aktionen der Studentenjugend und gewisser Schichten der Intelligenz gekommen ist, auf einen allgemeinen und einstimmigen Beifall träfe. Man muß sich damit abfinden, daß die Utopie auch heutzutage noch Zielscheibe verschiedener Angriffen ist, daß die Utopie auch heute auf alle möglichen Widerstände und Aversionen trifft, daß die Utopie auch heutzutage den verschiedensten Verdächtigungen ausgesetzt ist, so daß es so-

[1] Mehr darüber im Artikel Wilbert E. Moore's, »The Utility of Utopias«, *American Sociological Review*, 31/6 (1966), S. 765—772. Siehe auch Beilagen F. Bloch — Lainé's und B. de Jouvenel's in dem Buch: Frank E. Manuel (ed.), *Utopias andUtopian Thought* (Boston: H. Mifflin, 1966).

Value. It is not a question of a model of the only possible and only legitimate use of motives with a utopian content in social life. There is another form of practical advocacy of utopia, which in recent years has attracted more and more attention from the general public and where sobriety and restraint clearly outweigh romantic enthusiasm. It is an effort to put utopia at the service of the rational reorganization of social institutions and relationships, to use it useful in planning for the future, and to transform it into an opportunity tool for social "engineering." The extent to which the striving to approach and adapt utopia to the demands for gradual and partial social reforms has spread today, and how far the world has progressed in giving meaning and grasping the meaning of utopian striving, can best be seen from the fact that many outstanding Representatives of futurology, a new scientific discipline in which great hopes are placed in the West, and which is also rapidly gaining enthusiastic followers in the East, who like to call themselves "realistic utopians".1 It is another question to what extent this Mastering and combating the revolutionary impulses of utopia is justified and justified in general, how far this lowering of utopia to the rank of an ordinary scientific-technical project is more decisive for the evaluation of its deepest possibilities than the recently mentioned passionate upsurge of utopian imagination in the frame the student and youth movement.

Although the very fact that something like this could happen points to an inner weakness of the utopian intention as such.

It goes without saying that today's increased interest in utopia does not always take a positive direction and does not always have positive characteristics. Although today's propensity for utopia is essentially different from that of the past, in that the earlier assessment of its values was exactly the opposite, even today we are far from general agreement on this point. It would be really strange if everything passed quite smoothly and unnoticed, if the sudden change in the attitude towards utopia, which has come about primarily thanks to the intervention and actions of student youth and certain strata of the intelligentsia, turned into a general one and received unanimous applause. One has to come to terms with the fact that utopia is still the target of various attacks today, that utopia is still met with all sorts of resistance and aversions, that utopia is also today exposed to the most varied of suspicions, so that it is so-1 More on this in the article by Wilbert E. Moore, "The Utility of Utopias," American Sociological Review, 31/6 (1966), pp. 765-772. See also Supplements F. Bloch — Laine's and B. de Jouvenel's in the book: Frank E. Manuel (ed.), Utopias and Utopian Thought (Boston: H. Mifflin, 1966).

gar Versuche des offenen und rücksichtslosen Abrechnens mit ihr gibt, Versuche, sie als eine rasend gewordene und habgierige, unterwühlende und zerstörerische Kraft zu enthüllen. Nur sind das alles heute mehr oder weniger vereinzelte Stimmen, die in der Masse anderer, hellerer und lebendigerer, frischer und schwungvoller Stimmen untergehen.

Auf jeden Fall ist es nicht beunruhigend, wenn man von Zeit zu Zeit noch immer einiges Schimpfen über die Utopie hören kann. Es ist noch viel schlimmer, daß viele heutige überwiegend praktische Bestätigungen des Wertes und der Nützlichkeit des utopischen Standpunktes so offensichtlich ungenügend und ungeeignet sind, daß sie nur wenig zu einem tieferen Verständnis schon allein des Phänomens des Utopischen beitragen. Man spricht offensichtlich viel mehr über die Utopie als man über sie nachdenkt, viele heutige Diskussionen über die Utopie leiden unter leerer Rhetorik und trüben unsere Sicht viel mehr als sie sie klärten. Ist es überhaupt nötig zu betonen, daß die Utopie heute noch immer ein unbekanntes und unerforschtes Land ist, daß alles, was in Verbindung zu ihr steht, heute noch immer zweifelhaft und ungewiß ist? Es gibt nicht einmal klare und zuverlässige Begriffsbestimmungen, die als Kriterium für Abgrenzungen dienen könnten. Und was sollte man erst sagen über andere, schwerere und umfaßendere Fragen, die den Sinn und die Bedeutung des Utopischen angehen, oder über die letzten, schwersten und umfaßendsten Fragen, die die Grundvoraussetzungen, auf welchen die utopische Intention beruht, angehen, bzw. über wesentliche Bedingungen, die die utopische Einstellung als solche ermöglichen. Es scheint, daß viele heutige glühende Verfechter der Utopie weder die Wichtigkeit dieser Fragen eingesehen, noch in befriedigender Weise über sie nachgedacht haben.

Gleich muß man sagen, daß das größte Verdienst in der Vorbereitung des Umschwungs im Erfassen und bei der Bewertung des Phänomens des Utopischen dem Begründer der Wissenssoziologie Karl Mannheim zukommt, dessen Buch »Ideologie und Utopie« seinerzeit in akademischen Kreisen großen Anklang fand, ein Anklang, der in keinem Verhältnis steht zum wahren theoretischen Wert dieses Buches. Hier hat dieser bedeutende deutsche Soziologe der mittleren Generation entschieden mit dem früher üblichen, unterschätzenden Erfassen der Utopie als abstrakte ahistorische Vorstellung einer idealen gesellschaftlichen Einrichtung Schluß gemacht und die Möglichkeit einer neuen Bestimmung der Utopie als lebendige, wirksame Vision der Zukunft angekündigt, als kritisches Bewußtsein das nicht mit dem bestehenden Zustand übereinstimmt, sodern diesen Zustand übersteigt, mit der Absicht seine partielle oder vollkommene Änderung zu beeinflussen.[2] Es macht nichts, daß Mannheim es dabei nicht geschafft hat, auf befriedigende Weise seinen Grundgedanken durchzusetzen, daß er auf halbem Wege stehen geblieben ist und sich in unnötige Schwierigkeiten verwickelt hat, so daß man bei ihm keinen klaren Begriffsunterschied zwischen der Ideologie und der

there are even attempts at open and ruthless reckoning with it,

attempts to expose it as a crazed and greedy, undermining and destructive force. But today they are all more or less isolated voices that get lost in the mass of other, brighter and livelier, fresher and swinging voices."

In any case, it is not worrying if one can still hear some rants about utopia from time to time.

It is far worse that many of today's predominantly practical affirmations of the value and usefulness of the utopian viewpoint are so obviously inadequate and inadequate that they contribute little to a deeper understanding of the very phenomenon of the utopian. People obviously talk a lot more about utopia than think about it, many discussions of utopia today suffer from empty rhetoric and blur our vision much more than they clear it.

Is it even necessary to emphasize that utopia today is still an unknown and unexplored land, that everything connected with it is still today doubtful and uncertain? There are not even clear and reliable definitions that could serve as a criterion for demarcations. And what should one say first about other, more difficult and more comprehensive questions that concern the sense and meaning of the utopian, or about the ultimate, most difficult and most comprehensive questions that concern the basic premises on which the utopian intention is based, or About essential conditions that make the utopian attitude as such possible.

It seems that many of today's ardent advocates of utopia have neither recognized the importance of these questions nor thought about them in a satisfactory manner.

It must be said at once that the greatest merit in preparing the change in grasping and evaluating the phenomenon of the utopian goes to the founder of the sociology of knowledge Karl Mannheim, whose book Ideologie und Utopie was very well received in academic circles at the time Appeal that bears no relation to the true theoretical value of this book. Here this important German sociologist of the middle generation has decisively put an end to the previously common, underestimating understanding of utopia as an abstract, ahistorical conception of an ideal social institution and announced the possibility of a new definition of utopia as a living, effective vision of the future , as a critical consciousness that does not agree with the existing state, but transcends this state with the intention of influencing its partial or total change.2 It does not matter that Mannheim has not managed to assert his basic idea in a satisfactory way, that he stopped halfway and

got himself into needless trouble, so that there is no clear conceptual difference between ideology and the 30th

Utopie findet. Dank seiner Bemühungen, oder wenigstens größtenteils in Verbindung mit diesen Bemühungen, versteht man heute unter Utopie fast immer — und anscheinend zurecht — den denkend-handelnden Aufschwung über die Wirklichkeit hinaus, oder besser gesagt, das moralischpraktische Übersteigen der vererbten Institutionen und Beziehungen, das Nicht-Annehmen-Wollen des Gegebenen, das Übertreten des bestehenden Zustandes in Richtung auf eine neue, bisher noch ungesehene, aber mögliche Form des menschlichen Seins. Auf jeden Fall betrachtet man heute die Utopie als eine überwiegend kritische Instanz, vor welcher alle gesellschaftlichen Heiligtümmer zusammenbrechen, vor welcher die Wahrheit der Gesellschaftsordnung sich als eine gewöhnliche Lüge enthüllt, man betrachtet die Utopie als ein ausgesprochenkritisches Unternehmen, und dies wäre eigentlich die wichtigste und mächtigste Waffe der Gesellschaftskritik.

Aber wenn auch dieses Erfassen der Utopie als mehr oder weniger unkonformistische, wenn auch nicht revolutionäre Einstellung zur Welt und zum Leben, heute sozusagen schon zum allgemeinen Eigentum geworden ist, insofern als dieses Begreifen fast allen heutigen Gesprächen über das Phänomen des Utopischen sein Siegel aufprägt, dann darf dies auf keinen Fall heissen, dass hier keine Unstimmigkeiten und Unebenheiten existierten, bzw. dass es keine Schwierigkeiten mehr gäbe über die man gründlich nachdeken sollte. Nicht nur, daß schon große Unterschiede bestehen zwischen den heute bekanntesten Versuchen, den Begriff der Utopie in Bezug auf viele nebensächliche Einzelheiten zu bestimmen, sondern es bleibt die große Frage, inwiefern sich diese Versuche überhaupt auf dieselbe Erscheinung beziehen: so genügt es schon, auf zwei sehr weitreichende und ernsthafte Versuche hinzuweisen: auf den Versuch von Ernst Bloch, dem man in der letzten Zeit eine ausserordentliche Bedeutung beimisst, obwohl bei ihm Strenge und Systematik des Denkens im großen und ganzen der poetisch-metaphorischen Ausdrucksweise zum Opfer fallen, und auf den Versuch von Raymond Ruyer, der außerordentilch wiele interessante und anregnerische Bemerkungen bringt, obwohl der Name seines Autors bei weitem nicht so unmittelbar mit dem Begriff der Utopie verbunden ist wie der des erstgenannten Autors. Es fällt sofort auf, daß Bloch und Ruyer nicht viel gemeinsam haben, weder in methodologischer, noch in substanzieller Hinsicht, wenn auch gewisse äußerliche Berührungspunkte und Ähnlichkeiten im Hinblick auf die Begriffserfassung vorhanden sind. Ruyer bewegt sich überwiegend auf dem gnoseologischen Gebiet, so daß er die Utopie mit einer eigenständigen Denkweise vergleicht, während Bloch überwiegend sich im ontologischen Bereich bewegt, so daß er die Utopie als eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt begreift und nicht nur als ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins. Zwi-

[2] In seiner Einleitung zur jugoslawischen Ausgabe der »Ideologie, und Utopie« (Beograd: Nolit, 1968) S. XXVII, kritisiert Vojin Milić Mannheim's Zurücktreten von dem gewöhnlichen Erfassen.

finds utopia. Thanks to his efforts, right. At least largely in connection with these efforts, utopia is now almost always understood—and apparently correctly—as a thought-acting rise above reality, or rather, the moral-practical transcending of inherited institutions and relationships, non-acceptance -Wanting of what is given, transcending the existing state in the direction of a new, hitherto unseen but possible form of human existence. In any case, utopia is viewed today as a predominantly critical instance before which all social sanctuaries always collapse, before which the truth of the social order reveals itself to be an ordinary lie, utopia is viewed as a decidedly critical enterprise, and this would actually be the most important and most powerful weapon of social criticism.

But even if this understanding of utopia as a more or less non-conformist, if not revolutionary, attitude to the world and to life has already become, so to speak, common property, insofar as this understanding stamps its seal on almost all contemporary conversations about the phenomenon of the utopian, then this must by no means mean that there were no inconsistencies and unevenness here, or

that there were no more difficulties to think about carefully. Not only that there are already great differences between the attempts that are best known today to define the concept of utopia in relation to many irrelevant details, but the big question remains as to how far these attempts relate to the same phenomenon at all: it is sufficient two very far-reaching and serious attempts to point out: the attempt by Ernst Bloch, to which extraordinary importance has been attached in recent times, although in his case the rigor and systematics of thought generally fall victim to the poetic-metaphorical mode of expression, and to the Essay by Raymond Ruyer, who makes extremely interesting and stimulating remarks, although the name of its author is not nearly as directly linked to the concept of utopia as that of the first-named author. It is immediately apparent that Bloch and Ruyer do not have much in common, either methodologically or substantively, although there are certain superficial points of contact and similarities in terms of conception.

Ruyer moves predominantly in the field of gnoseology, so that he compares utopia with an independent way of thinking, while Bloch moves predominantly in the ontological area, so that he understands utopia as a basic determination within objective reality as a whole and not only as a basic feature of human consciousness. Zwi-2 In his introduction to the Yugoslav edition of »Ideologic, und Utopie« (Beograd: Nolit, 1968) p. XXVII, Vojin Milić criticizes Mannheim's

retreat from ordinary grasping.

schen Ruyer's Erfassen der Utopie als einer geistigen Übung mit alternativen Möglichkeiten der Wirklichkeit[3] und Bloch's Erfassen der Utopie als Hoffnung auf das objektiv- real Mögliche, als Vertrauen in die Fähigkeit der Dinge, anders zu sein, klafft ein Abgrund.[4]

Man muß gestehen, daß Bloch's Hinweis auf das Bedürfnis und die Möglichkeit der ontologischen Rechtfertigung der utopischen Neigung zum Übersteigen aller Grenzen sehr belehrend ist, daß sein Versuch einer ontologischen Begründung des utopischen Bewußtseins jede Aufmerksamkeit verdient. Und dies, obwohl die Ontologie des Noch-Nicht-Seins (die ihren Gipfel ereicht in Bloch's radikaler Behauptung, daß der letzte Grund alles Seienden noch keine vollkommene, abgeschlossene, ein für allemal gegebene Wirklichkeit ist, sondern ein objektiv-real mögliches *Utopicum*) so offenbar ungenügend ist, um in unserer weiteren Untersuchung nützlich dienen zu können. Auf jeden Fall, es scheint schwer, daß nach Bloch überhaupt noch eine rein gnoseologische Bestimmung des Phänomens des Utopischen akzeptiert werden könnte, es wäre genauso schwer, Recht auf ein ernsteres Betrachten diesen Phänomens zu beanspruchen, wenn man die ontologische Dimension vernachlässigen wollte. Aber immerhin hat Bloch doch deutlich aufgezeigt, worin das wahre philosophische Problem der Utopie liegt.

Aber lassen wir fremde Meinungen und Bemerkungen bei Seite. An dieser Stelle ist es nicht notwendig, ausführlich Bloch's Auffassung zu erklären, sowie seine Vorteile und seine Mängel im Vergleich mit Mannheim's, Ruyer's oder irgendeines anderen älteren oder neueren Auffassung, kritisch abzuwägen. Es genügt, daran zu denken, was wir schon beim bisherigen Erklären festgestellt haben. Es soll auch nicht die Rede davon sein, jetzt unsere Anfangsdefinition der Utopie als bestimmter Form des intentionalen Bewußtsein, als bestimmter Weise der kritischen Einstellung zur Welt und zum Leben aufzugeben. Man kann nichts erreichen, wenn man den Begriff der Utopie bis zur äussersten Grenze der Möglichkeiten ausdehnt, wenn man ihn so erweitert, um alle möglichen Gebiete der realen Welt zu umfassen. So kann man nur in große Schwierigkeiten geraten, da der Begriff in diesem Fall vollkommen leer und unbestimmt wird. Daher statt am Anfang zu beginnen, wird es am besten sein, dort fortzufahren wo wir stehen geblieben sind.

Unsere erste und wichtigste Aufgabe besteht darin, die utopische Absicht selbst näher zu untersuchen, die utopische Einstellung als solche näher zu bestimmen. In diesem Sinne muß man betonen, daß der utopische Standpunkt ausgesprochen humanitisch ausgerichtet ist, daß die ganze Utopie von der Idee der

---

[3] Raymond Ruyer, *L'utopie et les utopies* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), S. 9.

[4] Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, I (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1963), S. 132, 137—138. Siehe auch Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1959), besonders S. 258—287.

schen Ruyer's grasping of utopia as a mental exercise with alternative possibilities of reality3 and Bloch's grasping of utopia as hope for the objectively real possible, as trust in the ability of things to be different, there is a gaping abyss.4

It must be admitted that Bloch's reference to the need and the possibility of ontological justification of the utopian tendency to transcend all limits is very instructive, that his attempt at an ontological justification of utopian consciousness deserves every attention. And this despite the fact that the ontology of not-yet-being (which reaches its climax in Bloch's radical assertion that the ultimate reason for everything that exists is not yet a perfect, completed reality given once and for all, but an objectively-real possible utopia) is so is apparently insufficient to be useful in our further investigation. In any case, it seems difficult that after Bloch a purely gnoseological determination of the phenomenon of the utopian could be accepted at all, it would be just as difficult to claim the right to a more serious consideration of this phenomenon if one wanted to neglect the ontological dimension. But at least Bloch has clearly shown where the true philosophical problem of utopia lies.

But let's leave other people's opinions and remarks aside.

It is not necessary here to explain in detail Bloch's view, and to critically weigh up its advantages and shortcomings in comparison with M annheim's, Ruyer's, or any other older or more recent view. It suffices to think of what we have already established in the previous explanation. Nor should there be any question of giving up our initial definition of utopia as a specific form of intentional consciousness, as a specific way of taking a critical attitude to the world and to life. Nothing can be achieved by stretching the concept of utopia to the extreme limit of possibility, by stretching it to include all possible areas of the real world. In this way one can only get into great difficulties, since in this case the concept becomes completely empty and indefinite. Therefore, rather than starting at the beginning, it will be best to continue where we left off.

Our first and most important task is to examine the utopian intention itself more closely, to determine the utopian attitude as such. In this sense it must be emphasized that the utopian point of view has a decidedly humanistic orientation, that the whole utopia derives from the idea of .

4 Ernst Bloch, Tiibinger Introduction to Philosophy, I (Frankfurt/ Main: Suhrkamp, 1963), pp. 132, 137-138. See also Ernst Bloch, The

principle of hope, I (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1959), especially pp. 258-287.

Menschlichkeit des Menschen besessen ist, daß sie ganz im Zeichen der Ergebenheit an die große Sache der menschlichen Befreiung steht. Dies geht klar daraus hervor, weil das utopische Bewußtsein entschlossen den bestehenden Zustand verleugnet, weil die Utopie sich hoch über diesen Zustand erhebt, weil sie diesen Zustand in Richtung einer neuen, nirgendwo realisierten, aber möglichen Form des Lebens übersteigt. Welchen anderen Sinn könnte dieser Aufschwung haben, wenn nicht einen menschlich-befreienden, wie könnte man dieses Übersteigen anders begreifen, wenn nicht als Einsetzen für die Verwirklichung höchster humanistischer Werte? Insofern ist es offensichtlich, daß die Utopie die wahre menschliche Welt, die hinter dem Vorhang der unmittelbaren gesellschaftlich-geschichtlichen Erfahrung verborgen liegt, enthüllt, daß sie das, was dem Menschen paßt, und seinen tiefsten Bedürfnissen entspricht, und was mit der menschlichen Natur übereinstimmt, vergegenwärtigt. Und das heißt, daß unsere Definition ergänzt und erweitert werden soll, in dem Sinne, daß die Utopie die Wahrheit des menschlichen Seins ankündigt und seinen geistig-geschichtlichen Grund aufweist, sowie seinen höchsten Zweck offenbar macht.

Es ist ganz sicher, daß die utopische Phantasie nicht nur von irgendeiner zufälligen subjektiven Neigung und Stimmung abhängen kann, daß ihre Entstehung und Erhaltung einige objektive Anlässe haben muß, weil über all ihrem Trachten eine höhere Notwendigkeit waltet. Insofern rechnet die Utopie mit der Wahrhaftigkeit ihrer Bilder und Vorstellungen, insofern hat sie sich ernsthaft an ihre Aufgabe herangemacht, insofern weist sie jede Zufälligkeit und Künstlichkeit entschieden von sich, so daß es unbegreiflich ist, wie man ihr überhaupt so hartnäckig etwas beimessen konnte, was ihrem eigenen Selbstverständnis doch so entgegengesetzt ist. Die Utopie wäre dann ein einfaches intellektuelles Spiel, ein reines Abenteuer der Phantasie, eine leere Schöpfung der Spekulation, wenn sie keinen Anhaltspunkt in einer tieferer und umfassenderer menschlichen Erfahrung hätte. Ohne einen solchen Anhaltspunkt könnte die Utopie kaum die herrschende Ordnung der Dinge gefährden und noch weniger ihre Änderung beeinflussen. Zumindest könnte sie überhaupt nur schwerlich die Aufmerksamkeit so vieler Generationen auf sich ziehen.

Es wäre zu wenig, wenn man sagte, dass die Utopie den kritischen Geist anregt in der Erörterung der menschlichen Dinge. Das ist nicht falsch, aber es ist ungenügend. Die Utopie ist nicht nur mißtrauisch und unversöhnlich gegenüber den vererbten Institutionen und Beziehungen, sie brandmarkt diese Institutionen und Beziehungen nicht nur als eine entfremdete, entartete menschliche Praxis. Es besteht daher kein Grund, die Utopie mit der Gesellschaftskritik gleichzusetzen. Es genügt auch nicht, wenn man ihr den Vorrang in der rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden zuerkennt. Nicht einmal auf diese Weise erzielt man die notwendige Genauigkeit bei Bestimmung ihres Begriffes. Die

humanity is obsessed with the fact that it stands entirely in the sign of devotion to the great cause of human liberation. This is clear because the utopian consciousness resolutely denies the existing condition,

because utopia rises high above that condition, because it transcends that condition towards a new, unrealized but possible form of life. What other meaning could this upswing have if not a human-liberating one, how else could this transcendence be understood if not as a commitment to the realization of the highest humanistic values? To this extent it is evident that utopia reveals the true human world, hidden behind the curtain of immediate socio-historical experience, that what suits man and corresponds to his deepest needs, and what is related to human nature in accordance with nature, made present. And that means that

our definition is to be supplemented and expanded in the sense that utopia announces the truth of human existence and shows its spiritual-historical basis, as well as reveals its highest purpose.

It is quite certain that the utopian fantasy cannot depend only on some accidental subjective inclination and mood, that its emergence and maintenance must have some objective occasion, because a higher necessity rules over all its aspirations. To this extent, utopia counts on the truthfulness of its images and ideas, to this extent it has seriously approached its task, to this extent it resolutely rejects any accidental and artificial nature, so that it is incomprehensible how it is so stubbornly assigned anything at all -could measure what is so contrary to their own self-image. Utopia would then be a simple intellectual game, a pure fantasy adventure, an empty creation of speculation if it had no basis in a deeper and wider human experience. Without such a starting point, utopia could scarcely endanger the prevailing order of things, much less influence its change. At least she could scarcely attract the attention of so many generations at all.

It would be insufficient to say that utopia stimulates the critical spirit in the discussion of human affairs.

This is not wrong, but it is insufficient. Utopia is not only suspicious and unforgiving of inherited institutions and relationships, it not only brands these institutions and relationships as an alienated, degenerate human practice. There is therefore no reason to equate utopia with social criticism. It is also not enough to give it priority in the ruthless criticism of everything that exists. Not even in this way does one achieve the necessary accuracy in determining their concept. The 33rd

Utopie hat eigentlich viel größere Ambitionen als nur das kritische Denken in Bewugung zu bringen, sie will etwas mehr und umfassender sein als die Kritik, sie will an der Schaffung einer neuen besseren, wahrhaftig menschlichen Welt beteiligt sein. In diesem Sinne muß man sagen, daß die Aufgabe der Utopie genauso schöpferisch wie zerstörerisch ist. Im Gegensatz zu den verkrümmten, verkrüppelten Institutionen und Beziehungen, von denen sie ein für allemal die ganze Menschheit befreien möchte, betont die Utopie das Ideal der menschlichen Gemeinschaft, sie bewahrt das Maß der Menschlichkeit und zeigt auf, worin der wahre Sinn und die wahre Form des Lebens liegen. Deshalb ist die Utopie ständig der Gefahr des Mißerfolges ausgesetzt und deshalb gleiten viele ihrer praktischen Schritte in Dogmatismus und Phanatismus ab.

Die Utopie setzt offensichtilich ein abgeschlossenes, vollkommenes Urbild der Welt voraus, ihr Aufflug über die Wirklichkeit hinaus hat den Charakter der Annahme, Übernahme und Vermittlung eines höheren Auftrags, ihre Nicht-Versöhnung mit der herrschenden Ordnung der Dinge schöpft ihre Kraft aus den tiefsten Quellen der Ewigkeit. Der Utopie ist nichts so eigen als diese Bindung an die Welt übersinnlicher Wesenheiten, als dieses Entgegentreten allem Verganglichen und Vorübergehenden, als diese Bestätigung des Sinnes gegenüber der Sinnlosigkeit. Es wäre kein Fehler zu sagen, daß die Utopie nur ein radikaler Versuch der Befestigung, oder wenn man so will, ein Versuch der Beruhigung und Befriedung der Welt ist. Im Rahmen der Utopie ist kein Platz für Unsicherheit, die Utopie ist unerschütterlich in ihrer Einstellung zu dem, was das wichtigste ist, sie verstärkt den Glauben an das Absolute, an das, was an sich schön und gut ist, was gültig ist ohne Rüchsicht auf Zeit und Ort. Insofern besteht kein Zweifel, daß die Utopie engstens mit der Metaphysik verbunden ist, daß das utopische Denken tief in der metaphysischen Erfahrung wurzelt, daß die utopische Intention auffallend von der metaphysischen Grundeinsicht in den Unterschied von Sein und Seiendem belastet und begrenzt ist. Weil nämlich die utopische Übersteigung des bestehenden Zustandes eine deutliche Richtung und einen deutlichen Sinn nur dann bekommt, wenn sie von gegebenen, vollkommenen, ewigen Formen und Urbildern ausgeht. Diese Übersteigung wäre nur möglich unter der Vorraussetzung, daß das Sein im Grunde schon fertig, vollendet, unveränderlich ist: sie ist berechtigt, nur well eine transzendente Welt als Maß und Grenze aller diesseitigen Dinge und Erscheinungen besteht, nur weil alle Möglichkeiten des menschlichen Daseins in einer höheren Wirklichkeit, in der intelligiblen Welt der Ideen, bzw. im göttlichen Verstand umfasst und vorausbestimmt sind.

Aber wenn es richtig ist, daß die Utopie im Schatten der Metaphysik lebt, daß sie sich von ihrer Quelle nährt und unter ihrem Schutz gedeiht, ist es dann nicht richtig, daß das utopische Bewußtsein hoffnungslos mit unwirklichem Phantasieren und unver-

Utopia actually has much greater ambitions than just stimulating critical thinking, it wants to be something more and more comprehensive than criticism, it wants to be involved in the creation

of a new, better, truly human world. In this sense it must be said that the task of utopia is as creative as it is destructive. In contrast to the twisted, crippled institutions and relationships from which it hoped once and for all to liberate all mankind, utopia emphasizes the ideal of human community, it preserves the measure of humanity and shows where the true meaning and the true form of life lie. That is why utopia is constantly in danger of failure and why many of its practical steps slip into dogmatism and fanaticism.

Utopia obviously presupposes a closed, perfect archetype of the world, its flight beyond reality has the character of acceptance, undertaking and mediation of a higher task, its non-reconciliation with the prevailing order of things creates its Power from the deepest sources of eternity. Nothing is so characteristic of utopia as this connection to the world of supernatural beings, as this confrontation with everything transitory and transitory, as this confirmation of meaning in the face of meaninglessness. It would not be a mistake to say that utopia is only a radical attempt at fortification, or if you will, an attempt to calm and pacify the world. Within the framework of utopia there is no room for uncertainty, utopia is unshakable in its attitude to what is most important, it reinforces belief in the absolute, in what is beautiful and good in itself, what is valid regardless of Time and place. To this extent there is no doubt that utopia is closely connected with metaphysics, that utopian thinking is deeply rooted in metaphysical experience, that utopian intention is conspicuously burdened and limited by the basic metaphysical insight into the difference between being and beings. Namely, because the utopian transcendence of the existing state only gets a clear direction and a clear meaning when it starts from given, perfect, eternal forms and archetypes. This transcendence would only be possible under the presupposition that being is basically already finished, complete, unchangeable: it is justified only because a transcendent world exists as the measure and limit of all things and phenomena on this earth, only because all possibilities of the human existence in a higher reality, in the intelligible world of ideas, or in the divine mind and are predetermined.

But if it is true that utopia lives in the shadow of metaphysics, that it draws nourishment from its source and thrives under its protection, then is it not true that the utopian consciousness is hopelessly mingled with unreal fantasizing and unreal-34

wirklichbaren Erwartungen belastet ist? Ist es auf diese Weise erfasste, zu einer weiten, »elyseischen Jenseits«[5] gewendete Utopie, nun nicht vollkommen abstrakt und unlebendig? Ist im diesem Fall die Frage nach der praktischen Anwendbarkeit der Motiven utopischen Inhalts im gesellschaftlichen Leben nicht von entscheidender Wichtigkeit? Dies insbesondere in Bezug auf die heute so verbreitete Meinung, der zufolge der größte Wert der Utopie in ihrer Fähigkeit als Wegweiser für das Handeln liegt. Die Frage ist eigentlich darin, inwieweit die Utopie überhaupt fähig ist, das Handeln anzuregen, wenn das utopische Reich grundsätzlich jenseits des Bestehenden liegt, so daß keine Gefahr besteht, daß es jemals vollkommen verwiklicht werden könnte?

Die Antwort auf diese Frage muß man nicht weit suchen. Wenn man nur ein wenig besser überlegt, bemerkt man sofort, daß die prinzipielle Unverwirklichbarkeit und Unanwendbarkeit der Utopie nicht im geringsten ihren praktischen Wert gefährdet. Vielmehr wird man einsehen, daß die Utopie im gesellschaftlichen Leben eine wichtige Rolle spielte und immer nocht spielt, gerade weil sie rücksichslos die fundamentale Strukturschwäche und Mängel des bestehenden Zustandes entdeckt, weil sie auf die tragische Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit hinweist. Danach ist die prinzipielle Unverwirklichbarkeit und Unanwendbarkeit der Utopie kein zufälliges äusserliches Hindernis in ihrer Anwendung für praktische Zwecke, sondern die wesentliche Bedingung ihrer Wirksamkeit. Es handelt sich, nämlich, um die unerschöpfliche Quelle der utopischen Inspiration, weil nur das, was nirgends existiert nie veraltet,[6] weil nur das als immer Neue, d. h. als immer Reine und Glänzende, immer Junge und Attraktive bleibt, was nie und nimmer ereicht werden kann. Es ist nicht zufällig, daß der Schöpfer der neuzeitlichen Utopie als literarischer Gattung, der englische Humanist Thomas More es für nötig hielt, am Ende seiner berühmten Schrift zu betonen, daß er es sich mehr wünscht als er hofft, auch auf englischem Boden eine utopische (oder wenigstens einige ihrer Teile) realisiert zu sehen. Eher wird es für die Utopie wesentlich sein, einzusehen, daß das Ideale nie das Reale werden kann und daß gerade diese Unmöglichkeit die dauerhafte Gewähr seiner Anziehungskraft ist, daß die wehre Zukunft nie kommen kann, weil sie dann den Charakter der Zukunft verlieren würde, daß die utopische Intention wahrhaft utopisch ist, nur wenn sie im Rahmen der reinen Möglichkeit verbleibt, nur wenn keine Aussicht auf endgültigen Erfolg besteht, weil sie nur so der Urheber des Handelns immer neuer und neuer Generationen sein kann.

Daraus folgt, daß jeder Hinweis auf die Möglichkeit, die utopische Einstellung in eine engere Verbindung mit realen gesell-

[5] Diesen Ausdruck gebrauchte als erster Arnhelm Neusüss, *Utopie: Begriff und Phänomen des Utopischen* (Neuwied: Luchterhand, 1968), S. 47.

[6] Dem bekannten Spruch Schiller's gemäß, der von Ernst Bloch erwähnt und kommentiert in *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, S. 131. Näher über Bloch's Erklärung von diesen Spruch Schiller's im Buch: Abdulah Šarčević, *Iskon i smisao* (Sarajevo: Svjetlost, 1971, S. 129—132.

realistic expectations? Is it utopia grasped in this way, turned towards a vast, »Elysean beyond«5, now not completely abstract and lifeless? In this case, isn't the question of the practical applicability of motives

with utopian content in social life of crucial importance? This is particularly true in relation to the opinion, so widespread today, that the greatest value of utopia lies in its ability to guide action. The real question is to what extent is utopia capable of stimulating action if the utopian realm lies fundamentally beyond the existing, so that there is no danger that it could ever be fully realized?

You don't have to look far for the answer to this question. If you think about it a little better, you will immediately notice that the fact that utopia is fundamentally unrealizable and inapplicable does not in the least endanger its practical value. On the contrary, one will see that utopia played and still plays an important role in social life precisely because it ruthlessly discovers the fundamental structural weaknesses and deficiencies of the existing situation, because it points to the tragic gap between idea and reality. According to this, the fundamental unrealisability and inapplicability of utopia is not an accidental external obstacle to its application for practical purposes, but the essential condition of its effectiveness. It is about the inexhaustible source of utopian inspiration, because only that which does not exist anywhere never becomes obsolete,6 because only that which is always new, i. H. as always pure and shiny, always young and attractive, which can never, ever be achieved. It is not by chance that the creator of modern utopia as a literary genre, the English humanist Thomas More, felt it necessary to emphasize at the end of his famous work that he wanted it more than he hoped for a utopian one, even on English soil (or at least some of its parts) realized. Rather, it will be essential for utopia to see that the ideal can never become the real and that precisely this impossibility is the permanent guarantee of its attractiveness, that the good future can never come because it would then lose the character of the future, that the utopian intention is truly utopian only if it remains within the bounds of pure possibility, only if there is no prospect of final success, because only in this way can it be the originator of the actions of new and new generations.

It follows that any reference to the possibility of bringing the utopian attitude into a closer connection with real social

* According to Schiller's well-known saying, mentioned and commented on by Ernst Bloch in Tiibinger Introduction to Philosophy, p. 131. More about Bloch's explanation of this Schiller saying in the book: Abdulah Sarčević, Iskon i smisao (Sarajevo: Svjetlost, 1971, pp. 129-132.

schaftlichen Prozessen und Tendenzen zu bringen, überspannt und verdächtig ist, daß jeder Vesuch die Utopie als mehr oder weniger glückliche Antizipation des zukünftigen historischen Geschehens zu erfassen, vergeblich und unbegründet ist. Es ist schwer mit der Kategorie der objektiven Möglichkeit an das Phänomen des Utopischen überhaupt heranzugehen. Als hinge die Utopie von ihren wirklichen Aussichten auf Verwirklichung ab. Als wäre für die Utopie in irgendeiner Hinsicht die Kenntnis der aktuellen gesellschaftlichen Lage im Bezug auf ihre mögliche Änderung in einer bestimmten Richtung wichtig. Die utopische Möglichkeit hat gar nicht den Charakter der Noch-Nicht-Wirklichkeit, und setzt die Wirklichkeit überhaupt nicht als Maßtab an, sie rechnet mit gar nichts was schon objektiv besteht und wirkt, sie weist auf keine bestehende Tendenz, die schon auf dem Wege der Verwirklichung ist, hin. Die utopische Möglichkeit ist keine aristotelische Möglichkeit im Sinne der potentiellen oder virtuellen Vorbestimmung des aktuellen Geschehens, es ist keine private, d. h. vorenthaltene oder verweigerte Art des Daseins im Sinne des Noch-Nicht-Wirklichen von Etwas, was von Anfang an gegeben, festgesetzt un entschieden ist.

Sagen wir so: die Utopie kennt und gestattet keine Möglichkeit, die nach Verwirklichung strebt, sie hält nichts von einer Wirklichkeit, die noch keine ist, aber kann und sein soll, sie weckt nur den Sinn für die reine Möglichkeit, die immer bleibt, was sie ist, die nicht ist und nie sein wird etwas anderes als die Möglichkeit, die überhaupt nicht danach strebt, in die Wirklichkeit zu übergehen, weil sie in sich keine handelnde Tendenz trägt, weil sie eine ursprüngliche Zukunft ist, die im ununterbrochenen Kommen fortdauert. Daher, müssen wir, um die Utopie zu verstehen, uns von allen Illusionen im Bezug auf die Beziehungen zwischen der Metaphysik und der Geschichte befreien, wir müssen uns klar darüber sein, daß die Utopie nicht mit der Veränderung und mit dem Werden verbunden ist, weder mit dem Fortschreiten noch mit einem Begreifen der Wirklichkeit als zweckhafter Bewegung. Im Rahmen der historischen Zeit kann die Utopie nie realisiert werden; da ist nur ein partielles Annähern an eines ihrer zahlreichen programmatischen Ziele möglich. Als eine ausgeprägte moralisch-praktische Instanz der Menschheitsgeschichte, ist die Utopie die wortreichste, überzeugendste Bestätigung der Tatsache einer wirklichen Abtrennung des Menschen von seiner ursprünglichen Heimat, aber auch der immer wieder bestehenden Möglichkeit der Rückkehr in diese Heimat.

Man muß zwar zugeben, daß eine solche Erfassung der Utopie nicht im geringsten den heutigen Bedürfnissen, Forderungen und Erwartungen entspricht. Sie ist vielleicht dem heutigen Gefühl für Takt und guten Geschmack sogar ganz entgegengesetzt. Es hilft nichts, daß diese Erfassung so offensichtlich etymologisch begründet und berechtigt ist, und daß sie zweifellos im Laufe der Geschichte die Unterstützung der bedeutendsten Vertreter des utopischen Standpunktes genießt. Das heutige verstärkte Inte-

scientific processes and tendencies, it is overstretched and suspicious that every attempt to grasp utopia as a more or less fortunate anticipation of future historical events is in vain and unfounded. It is

difficult to approach the utopian phenomenon with the category of objective possibility. As if the utopia depended on its real prospects of realisation.

As if knowledge of the current social situation with regard to its possible change in a certain direction was in any way important for utopia. The utopian possibility does not at all have the character of not-yet-reality, and does not use reality as a yardstick at all, it does not count on anything that already objectively exists and works, it does not point to any existing tendency that is already on the way to realization is out. The utopian possibility is not an Aristotelian possibility in the sense of the potential or virtual predetermination of current events; it is not a private, i. H. withheld or denied kind of existence in the sense of the not-yet-real of something that is given, fixed undecided from the beginning.

Let's put it this way: Utopia knows and does not permit any possibility that strives for realization, it believes nothing in a reality that is not yet reality, but can and should be, it only awakens the sense of pure possibility that always remains, what it is, which is not and never will be, anything other than possibility, which does not strive at all to pass into reality, because it bears no active tendency in itself, because it is a primordial future, enduring in uninterrupted coming . Therefore, in order to understand utopia, we must rid ourselves of all illusions about the relationship between metaphysics and history, we must be clear that utopia is not linked to change and to becoming , neither with progress nor with an understanding of reality as a purposeful movement. Within the framework of historical time, utopia can never be realized; only a partial approach to one of its numerous programmatic goals is possible. As a distinctive moral-practical authority in human history, utopia is the most eloquent, most convincing confirmation of the fact that man has really been separated from his original homeland, but also of the ever-present possibility of returning to this homeland.

It must be admitted that such an understanding of utopia does not in the least correspond to today's needs, demands and expectations. It may even be quite the opposite of today's sense of tact and good taste.

It doesn't help that this cognition is so obviously etymologically grounded and justified, and that it undoubtedly enjoys the support of the most important proponents of the utopian point of view throughout history. Today's reinforced Inte-36

resse für die Utopie leidet unter keinem metaphysichen Vorurteil, es steht in keiner Verbindung zu dem, was angeblich heute die leidenschaftliche Sehnsucht nach der absoluten Jenseitigkeit sein soll. Es ist geradezu lächerlich sich vorzustellen, daß die Utopie heute in irgendeiner Weise behilflich ist, den Glauben in einen objektiv gültigen Sinn des Lebens, der ihm der Natur der Dinge nach innewohnen müßte, zu festigen. Wir leben in einer Zeit, wo das Licht der Idee erloschen ist, wo sich das Sein aus der Welt zurückgezogen hat, wo das Sein nur noch als Gespenst auftaucht, nur noch als leeres, unwirkliches, unwesentliches Sein erscheint. Dort, wohin der Mensch einmal den Blick erhob, um sich selbst und seine Umwelt besser zu verstehen, um sich im richtigen Licht zu sehen, gibt es heute nichts mehr, was beruhigen, stärken oder heilen könnte. Dort ist nur leere Weite, um nicht zu sagen Wüste. Dieses epochale Schicksal verwirrt aber den heutigen Menschen nicht im geringsten. Er beweint nicht, was geschehen ist und versucht nicht, die entstandene Leere auszufüllen. Seine Begeisterung für die Utopie zeigt und bestätigt vielmehr diese Abwesenheit des objektiven Sinnes der Welt und des Lebens, weil sie keinesfalls den Versuch des Hineintragens eines solchen Sinnes in die Welt und ins Leben darstellt.

Heute erwartet niemand von der Utopie, daß sie die Wahrheit über den Sinn des menschlichen Daseins in der Welt verbreitet, daß sie den Menschen von allen bisherigen Irrwegen und Irrtümern befreit. In den heutigen theoretischen und praktischen Bemühungen um die Utopie gibt es keine Spur des Versuchs, irgendeine endgültige Lösung des Rätsels vom menschlichen historischen Schicksal zu finden. Heute glaubt auch keiner mehr, daß die Utopie im Stande wäre, die ehemalige chiliastischen und eschatologischen Hoffnungen und Befürchtungen, wenn schon nicht in entwickelter Form, so doch wenigstens in der Ankündigung zu beleben. Für den Menschen der heutigen Zeit hat die Utopie keinen metaphysischen Wert. Heute mutet jede substantielle Deutung des Wesens des Menschen und des Seins aller Seienden fremd und unakzeptabel an, so daß schon allein die Errinnerung an irgendeine auf der Welt der Ideen gegründete Utopie, Unbehaglichkeit herausforert. Heute wissen wir alle, daß es für eine auf der Metaphysik gegründeten Utopie keinen Platz in der Welt offener Möglichkeiten gibt, in der Situation des vollkommenen Abbruchs mit der Tradition, in den Bedingungen der modernen Lebensweise; insofern sind wir alle bewusst, daß eine solche, metaphysisch gefärbte Utopie notwendig die Freiheit des Menschen gefährden, die schöpferische Betätigung des Menschen begrenzen würde. Die heutige Bindung an die Utopie hat einen ganz anderen Sinn als früher: damals schwur man auf sie, heute erhebt man sich in Namen der Utopie gegen alle bisherigen Denkgewohnheiten und Regeln des Denkens, gegen alle Urbildern und Modelle, gegen jede Gewissheit und Standhaftigkeit. Es handelt sich um die Entfernung aller Hindernisse und Beschränkungen, durch die der Mensch der bisherigen Geschichte unterworfen war, es handet sich ebenso um die Entdeckung der Möglichkeit einer

The desire for utopia suffers from no metaphysical prejudice, it has no connection with what is supposed to be today's passionate longing for absolute otherworldliness. It is downright ridiculous to imagine that

utopia today helps in any way to strengthen the belief in an objectively valid meaning of life, which, according to the nature of things, should be inherent in it. We live in a time when the light of ideas has gone out, when being has withdrawn from the world, when being appears only as a ghost, only as an empty, unreal, inessential being.

Where people once looked up to understand themselves and their environment better, to see themselves in the right light, there is nothing today that could calm, strengthen or heal. There is only empty expanse, not to say desert.

However, this epochal fate does not confuse modern man in the least. He does not mourn what has happened and does not try to fill the void that has been created. Rather, his enthusiasm for utopia shows and confirms this absence of the objective meaning of the world and of life, because it in no way represents an attempt to introduce such a meaning into the world and into life.

Today, no one expects from utopia that it will spread the truth about the meaning of human existence in the world, that it will liberate people from all previous wrong turns and mistakes. In today's theoretical and practical efforts at utopia there is not a trace of an attempt to find any definitive solution to the enigma of human historical destiny. Today nobody believes any longer that utopia would be able to revive the former chiliastic and eschatological hopes and fears, if not in a developed form, then at least in the announcement. For modern man, utopia has no metaphysical value. Today, any substantive interpretation of the essence of man and the being of all beings seems alien and unacceptable, so that the mere recollection of any utopia based on the world of ideas provokes uneasiness. Today we all know that

there is no place for a utopia based on metaphysics in the world of open possibilities, in the situation of complete break with tradition, in the conditions of the modern way of life; to this extent we are all aware that such a metaphysically colored utopia would necessarily endanger human freedom and limit human creative activity. Today's attachment to utopia has a completely different meaning than in the past: back then people swore by it, today in the name of utopia one rises against all previous habits of thought and rules of thought, against all archetypes and models, against all certainty and steadfastness . It is about the removal of all obstacles and limitations by which man has been subjected to previous history, it is also about discovering the possibility of a 37

andersgearteten Welt, von der im voraus überhaupt nicht klar ist, worin sie besteht und ob es überhaupt wert ist, in ihr zu leben, sowie um das Erleben einer Verlockung und Bitterkeit der absoluten Freiheit bis zur letztigen Grenze der Möglichkeit.[7]

In Bezug darauf, daß die heutige Bekehrung zur Utopie so offensichtlich die Krise der Ganzen europäischen Kultur ausdrückt und vertieft, und besonders in Bezug darauf, daß die Utopie heute so offensichtlich im Phanatismus der Freiheit versunken ist, insofern da sie bei der Entzündung der zerstörerischen Leidenschaften vorangeht (als heute überhaupt noch etwas zu zerstören, was nicht schon längst zerstört wäre), ist es sehr schwer eine deutliche und eindeutige Stellung zum utopischen Standpunkt als solchen einzunehmen. Zumindest bleibt die große Frage, ob die Utopie heute überhaupt fähig ist, das menschliche Leben nach der Wahrheit auszurichten, ob sie überhaupt den heute so erschütterten in die Macht der Vernunft zurückzubringen vermag, ob die utopische Intention überhaupt in der Lage ist, der Sache des Denkens in unserer Zeit einen entschlossenen Anstoß zu verleihen.

[7] Insofern soll man sich nicht wundern, wenn Herbert Marcuse sogar über »die Ende der Utopie« als fast fertiger Tatsache, spricht, überzeugt davon, daß heute jeder utopischer Gedanke über die Umwandlung der Gesellschat wirklich möglich ist, daß jede Änderung der technischen und natürlichen Umwelt heute historisch realisierbar ist, daß jede solche Änderung ihren Platz, ihren Topos in der Geschichte hat. Siehe Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie* (Paris: Editions du Seuil, 1968), S. 8—16.

different world, of which it is not at all clear in advance what it consists of and whether it is even worth living in, as well as experiencing a lure and bitterness of absolute freedom up to the

ultimate limit of possibility.7

In relation to the fact that today's conversion to utopia so obviously expresses and deepens the crisis of the whole European culture, and especially in relation to the fact that utopia today is so obviously immersed in the fanaticism of freedom, inasmuch as it is involved in inflaming the destructive It is very difficult to take a clear and unambiguous stance on the utopian point of view as such, given that it precedes passions (than destroying anything at all today that has not already been destroyed long ago). At least the big question remains whether utopia today is at all capable of aligning human life with truth, whether it is at all capable of restoring the power of reason to those who are so shaken today, whether the utopian intention is at all capable of doing so to give a resolute impetus to the cause of thought in our time.

7 In this respect, one should not be surprised if Herbert Marcuse even speaks about "the end of utopia" as an almost complete fact, convinced that today every utopian thought about the transformation of society is really possible, that every change in technical and natural environment is historically realizable today, that every such change has its place, its topos in history. See Herbert Marcuse, La fin de Vutopie (Paris: Editions du Seuil, 1968), pp. 8-16.

WIE DIE IDEE ZUR UTOPIE WURDE

K.-H. Volkmann-Schluck

Köln

Die Utopie hat sich in bestimmten Gattungen und Formen der Literatur manifestiert, die nach Struktur, Absicht sowie nach den gesellschaftlich-politischen Motiven ihrer Entstehung untersucht werden können. Von diesen literarischen Erscheinungen der Utopie soll hier nicht die Rede sein. Thema der folgenden Betrachtung ist vielmehr ein Denken in Utopien, welches das gegenwärtige Bewußtsein mehr oder weniger offenkundig mitbestimmt. Dieses utopische Denken soll im folgenden nicht nach seinen Merkmalen lediglich beschrieben werden, es gilt vielmehr, es in seiner Genesis zu konstruieren und den geschichtlichen Ort seines Auftretens zu umgrenzen.

Über das Wesen, die Herkunft und den geschichtlichen Ort des utopischen Denkens seien zu Beginn einige Thesen aufgestellt, die freilich nur so viel und so wenig gelten, als die begründenden Aufweisungen für sie erbracht werden können:

1) Die Utopie ist etwas Nichtiges, dessen eigene Nichtigkeitsstruktur allein im Blick auf sie selbst gefaßt und erkannt werden kann.

2) Sie ist zwar etwas Nichtiges, also Nichtseiendes, aber es gibt sie, sie existiert. Deshalb bedarf sie, wie alles Existierende, einer ratio essendi. Die Utopie hat ihren Seinsgrund in einer Hoffnung, die einzig und allein im Faktum des auf die Zukunft hoffenden Menschen beruht.

3) Das Denken in Utopien ist die äußerste und letzte Folge der ins Unwirkliche und Nichtige vergehenden platonischen Metaphysik, ein Vorgang, welchen Nietzsche als die Heraufkunft des europäischen Nihilismus erkannt hat.

4) Das Denken in Utopien ist eine Erscheinung des sich seiner selbst nicht eingenständigen, sich selbst verstellenden europäischen Nihilismus.

Diesen Thesen sollen im folgenden aufgewiesen und begründet werden, wobei die Darstellung sich auf das Notwendigste be-

HOW THE IDEA BECAME A UTOPIA

K.-H. Volkmann-Schluck

Cologne

Utopia has manifested itself in certain genres and forms of literature, which can be examined according to their structure, intention, and the socio-political motives behind their creation. These literary phenomena of utopia will not be discussed here. The subject of the following consideration is rather a thinking in utopias, which more or less obviously influences the current consciousness.

In the following, this utopian thinking should not only be described according to its characteristics, but rather to construct it in its genesis and to delimit the historical place of its appearance.

At the outset, a few theses are set up about the essence, the origin and the historical place of utopian thinking, which of course only apply as much or as little as the justifying statements can be provided for them:
1) Utopia is something null, its own nullity structure can be grasped and recognized solely in view of itself.

2) It is indeed something void, that is to say non-existent, but it exists, it exists. Therefore, like everything that exists, it requires a ratio essendi. Utopia has its reason for being in a hope that rests solely on the fact of man hoping for the future.

3) Thinking in utopias is the ultimate and ultimate consequence of Plato's metaphysics, which is becoming unreal and null and void, a process which Nietzsche recognized as the advent of European nihilism.

4) Thinking in utopias is a phenomenon of European nihilism, which is not self-contained, self-disguising.

These theses are to be demonstrated and justified in the following, whereby the presentation is limited to what is most necessary

schränken, ja sogar sich oftmals mit bloß erinnernden Hinweisen begnügen wird.

Der Titel der Erörterung ist mit Absicht einem Abschnitt aus der von Nietzsche im Jahre 1888 verfaßten »Götzendämmerung« nachgebildet. Dieses Stück ist überschrieben: »Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrtums«. Nietzsche erzählt hier die Geschichte des europäischen Denkens, welche die Geschichte der von Plato als das wahrhaft Seiende angesetzten Idee ist, nach ihren Grundschritten, in der Absicht, sein eigenes, eigentliches, nämlich mit dem »Zarathustra« beginnendes Denken in seiner geschichtlichen Notwendigkeit zu begreifen. Wir folgen diesem Geschichtsentwurf bis zu der Phase, in welcher Ursprung und Wesen der Utopie in den Blickbereich gelangen können.

Die Darstellung der Hauptstadien der platonischen Metaphysik ist von Nietzsche so angelegt, daß nicht ein Überlick über mannigfache Lehren von der Idee gegeben wird; die Idee wird vielmehr, ihrem Ursprung aus der sokratischen Frage nach den Seinsmöglichkeiten des Menschen, dem Ethos also, entsprechend, von vornherein in den Bezug zu einer Art des Menschseins gestellt, aus welcher sich das jeweilige Welt- und Selbstverhältnis des Menschen bestimmt.

Das erste Stadium charakterisiert Nietzsche so: »1) Die wahre Welt, erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, — er lebt in ihr, er ist sie...«

Die Ideen bilden eine eigene Welt, und zwar deshalb, weil sie dem Bereich des Enstehens und Vergehens, in dem sich der Mensch immer schon aufhält und der sich ihm in der sinnlichen Wahrnehmung unaufhörlich bekundet, abgesondert sind. Sie bilden ferner die *wahre* Welt, weil sie dasjenige Seiende sind, das sich von sich her als es selbst in seinem sich immer gleichbleibenden Aussehen beständig präsentiert, im Gegensatz zu allem, was dem Entstehen und Vergehen unterliegt und deshalb, um zu sein, einer Hervorbringung bedarf, wie die Naturdinge un die Gebrauchsdinge. Seiendes von so überschwenglicher Seinsart, wie die Ideen es sind, in die Anwesenheit gelangen zu lassen, vermag neimals der Mensch, sondern nur der Gott. Der Mensch kann die nur als schon seiende erblicken. Wohl aber ist alles menschliche Tun und Lassen, alles Herstellen und Vollbringen nur im Licht der zuvor erblickten Ideen möglich, so daß es nach Platons eine bloße Praxis überhaupt nicht geben kann. Jede Praxis ist vielmehr immer noch mehr als Praxis, dargestellt, daß sie diesem Mehr ihre eigene Ermöglichung allererst verdankt. Auf diesem Gedanken beruht auch der Staatsentwurf Platos, der nach seinen eigenen Worten ein im Logos herausgearbeitetes »Urbild im Himmel« ist und deshalb von einer Utopie unendlich verschieden bleibt. Der Grundcharakter der wahren Welt der Ideen besteht darin, daß sie für den Menschen in seinem Leben hier und jetzt erreichbar ist, daß er in ihr und aus ihr zu leben vermag, weil die Ideen es sind, die ihm die Durchsicht auf die Dinge und die Übersicht über die Welt gewähren. Erreichbar ist die wahre Welt für den, welcher, vom Sinn-

limit, yes even content itself with mere reminiscence hints.

The title of the discussion is intentionally a passage from the

replicated. This piece is titled: »How the 'true world' finally became a fable. Story of a mistake". Here Nietzsche tells the history of European thinking, which is the history of the idea that Plato posited as the true being, according to its basic steps, with the intention of presenting his own, actual thinking, namely beginning with Zarathustra, in its historical necessity to understand. We follow this outline of history up to the phase in which the origin and essence of utopia can come into view.

The presentation of the main stages of Plato's metaphysics is arranged by Nietzsche in such a way that an overview of the manifold doctrines of the idea is not given; Rather, the idea is, corresponding to its origin from the Socratic question about the possibilities of human existence, i.e. ethos, placed from the outset in relation to a type of human being from which the respective world and self-relationship of the people determined.

Nietzsche characterizes the first stage as follows: »1) The true world, accessible to the wise, the pious, the virtuous — he lives in it, e s t it. . . «

The ideas form a world of their own because they are separated from the realm of arising and passing away, in which man has always been and which is constantly manifested to him in sensory perception. They further constitute the true world, because they are that being which presents itself as itself in its ever-constant appearance, in contrast to all that is subject to arising and passing away and therefore, in order to be, requires production, like things in nature and things of use. Beings of such an exuberant kind of being as the ideas are, can never be brought into the presence by man, but only by God. Man can only see it as already being. However, all human doing and not doing, all producing and accomplishing is only possible in the light of the previously seen ideas, so that, according to Plato, there can be no mere practice at all. On the contrary, every practice is still more than practice, shown that it owes its own possibility to this more in the first place. Plato's draft of the state is also based on this thought, which, according to his own words, is an "archetype in heaven" worked out in the Logos and therefore remains infinitely different from a utopia. The basic character of the true world of ideas is that it is accessible to man in his life here and now, that he is able to live in it and out of it, because it is the ideas that allow him to look through it things and the overview of the world. The true world is within reach for those who, from sense-

lichen zuvor sich abkehrend und so der vom Sinnlichen abgesonderten Idee entsprechend diese im reinen Denken vernimmt. Wer sich so verhält, ist »weise«. Die Idee erblickend gewinnt der Mensch einen Halt für eine bleibende, in allen Verhaltungen sich gleichbleibende Haltung am wahrhaften Sein, also das Ethos, »die Tugend«. Er fügt sich derjenigen Welt, die allein der Gott in die Anwesenheit aufgehen läßt. Darin besteht seine Frömmigkeit. Die wahre Welt ist im Umkreis des menschlichen Lebens und für dessen durch Erkenntnis zu vollbringende Gestaltung anwesend, so daß das menschliche Leben sich in einem Zwischen von Idee und Sinnlichem befindet und die Erkenntnis der Ideen die Führung über das Leben im Öffentlichen sowohl wie im Privaten übernimmt.

Nietzsche fährt fort: »2) Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt ,aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften ('für den Sünder, der Buße tut').«

Das ist eine Charakterisierung nicht mehr der Philosophie Platos selbst, sondern des christlichen Platonismus, der das zweite Stadium der Geschichte der Idee bildet. Die Wandlung von Platos Philosophie zum christlichen Platonismus besteht darin, daß die wahre Welt aus dem Umkreis des Lebens hier und jetzt in ein Jenseits entrückt wird. Die wahre Welt ist in diesem Leben unerreichbar, aber sie bleibt in einem Bezug zu ihm: Sie ist dem Weisen, Frommen, Tugendhaften *versprochen*. Dieser Wandel von Plato zum Platonismus, in einer solchen Klarheit von Nietzsche zum erstenmal erkannt, verwandelt auch die Art des Menschseins. Das gesamte menschliche Leben wird zu einem bloßen Diesseits, die wahre Welt zu einem in diesem Leben unerreichbaren, aber versprochenen Jenseits. Es kommt jetzt für den Menschen darauf an, auf das Versprochene zu bauen, es festzuhalten und sich an es als das Maßgebende für alles Verhalten zu halten, d. h. zu *glauben*. Die wahre Welt ist nunmehr eine als versprochen geglaubte und im Vertrauen auf das Versprechen *erhoffte* Welt. Der Mensch hält sich jetzt in dem Zwischen der gegenwärtigen, hinfälligen, uneigentlichen, irdischen und der in diesem Leben zwar unerreichbaren, aber versprochenen, im Vertrauen auf das Versprochene erhofften Welt. Den Bezug zur wahren Welt vollbringt nicht mehr die Erkenntnis, sondern er ist der Hoffnung anheimgegeben, die aus dem Glauben an das Versprochene entspringt. Daß die von den Griechen so skeptisch beurteilte Hoffnung die Führung über das menschliche Dasein übernimmt, ist das wesentliche Resultat des christlichen Platonismus. Und es wird sich zeigen, daß dieser Platonismus, wenngleich bis zur Unkenntlichkeit entstellt, überall dort in Geltung bleibt, wo das menschliche Leben im Ganzen auf die Hoffnung gegründet wird. Die vom christlichen Platonismus geforderte Selbstdistanzierung gegenüber dem eigenen, irdisch naturhaften, sinnlichen Selbst, läßt aber zugleich eine raffinierte Zweideutigkeit in allen Verhaltungen mitaufkommen: das Mitmachen im Diesseits mit Vorbehalten, das Überall-dabei-sein bei offengelassenen Hintertüren, den Wechsel

previously turning away and thus perceiving the idea separated from the sensuous in pure thinking. Anyone who behaves in this way is "wise". Seeing the idea, the human being gains a footing for a lasting

attitude towards true being that remains the same in all behavior, i.e. the ethos,

"the virtue". He submits to that world which alone God allows to merge into presence. Therein consists his piety. The true world is present in the sphere of human life and for its formation, which is to be accomplished through cognition, so that human life finds itself somewhere between the idea and the sensuous, and cognition of ideas is the guide to life in public as well as in private.

Nietzsche continues: "2) The true world, unattainable for now, but promised to the wise, the pious, the virtuous ('for the sinner who repents')."

This is a characterization no longer of Plato's philosophy itself, but of Christian Platonism, which forms the second stage in the history of the Idea. The change from Plato's philosophy to Christian Platonism consists in the fact that

the true world is drawn away from the sphere of life here and now into an afterlife. The true world is unreachable in this life, but it remains in relation to him: it is promised to the wise, the pious, the virtuous. This change from Plato to Platonism, recognized with such clarity by Nietzsche for the first time, also changes the way of being human. All of human life becomes a mere here, the real world becomes a hereafter that is unattainable in this life but promised. It is now important for people to build on what has been promised, to hold on to it and to hold to it as the standard for all behavior, i. H. to believe. The true world is now a world believed to be promised and hoped for in trust in the promise. Man now keeps himself in between the present, fallen, inauthentic, earthly world and the world that is unattainable in this life but promised, hoped for in trust in what was promised. The relationship to the true world is no longer achieved through knowledge, but is left to the hope that arises from believing in what has been promised.

The essential result of Christian Platonism is that hope, judged so skeptically by the Greeks, takes over the leadership of human existence. And it will be shown that this Platonism, even if distorted beyond recognition, remains valid wherever human life as a whole is based on hope. The self-distancing demanded by Christian Platonism in relation to one's own earthly, natural, sensual self, at the same time allows a sophisticated ambiguity to arise in all behavior: participating in this world with reservations, being present everywhere with backdoors left open, the change 41

der Standpunkte je nach Bedarf, das Geltendmachen irdischer Bedingtheiten des Menschen, wo eine unbedingte Entscheidung gefordert wird, das Sichberufen auf das Gewissen und den »Willen Gottes«, wo Vernunftgründe zur Frage stehen. Auch diese Erscheinung des Platonismus ist eine der Realitäten der gegenwärtigen Welt.

»3) Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.«

Dieser Abschnitt kennzeichnet den Platonismus in seiner neuzeitlichen Gestalt, getragen von der freien, weil nur noch auf die eigene Gesetzgebung für sich selbst sich gründenden Vernunft, wie sie in der Philosophie Kants sich manifestiert. Die übersinnliche Welt befindet sich außerhalb aller Erfahrbarkeit und Belegbarkeit, d. h. jenseits aller Erkennbarkeit; präsent ist sie der menschlichen Vernunft allein im Gedanken, dem die objektive Realität nicht zu erbringen ist. Aber die praktische Vernunft fordert die Anerkennung ihres Bestehens, weil allein der Ansatz einer intelligiblen Welt der Selbstgesetzgebung der Vernunft die ratio essendi zu erbringen vermag. Die nach selbstgegebenem Gesetz handelnde Vernunft im Menschen ist das einzig Unbedingte und deshalb Freie innerhalb der zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Gesetzeserkenntnis gewordene Sinnenwelt, in der es nur Bedingtes gibt. Die wahre Welt, in und aus der der Mensch einst lebte, ist in die Unerkennbarkeit zurückgewichen, aber der Mensch ist verpflichtet, sie als bestehend zu denken, weil allein dieser Gedanke der freien Selbstbestimmung des Menschen durch praktische Vernunft die Grundlage verschaffen kann. Daher Nietzsches Zusatzbemerkung: »Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch«.

Die beiden folgenden Abschnitte stellen die Selbstaufgabe des Platonismus und seine Aufhebung und Beseitigung dar:

»4) Die wahre Welt — unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch *unbekannt, Folglich* auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten? . . .«

Dieser Abschnitt charakterisiert die Phase nach dem Ende der Herrschaft des Deutschen Idealismus im 19. Jahrhundert. Man läßt sich auf die Frage nach der Erreichbarkeit der wahren Welt nicht mehr ein, sondern stellt ihr Nicht-erreicht-sein als Grundtatsache fest. Was durch Erkenntnis nicht erreicht ist, bleibt unbekannt. Das Unbekannte kann uns weder aus der Welt des tatsächlich Geschehenden zu einem unbedingten Standpunkt befreien noch zu irgendetwas verpflichten, noch gewährt es eine tröstende Aussicht in eine andere, wahre Welt. Das Unbekannte fordert uns zu keinerlei Stellungnahme auf, zu keinem Ja, nicht einmal zu einem Nein. Das Leben ist vielmehr auf das zu gründen, was alleirlei Gegenstand der Erkenntnis ist: auf die von den Wissenschaften festgestellten und in ihrer Tatsächlichkeit gesicherten

of standpoints according to need, the assertion of earthly conditions of man, where an unconditional decision is required, the appeal to the conscience and the "will of God", where reasons of reason are in

question. This phenomenon of Platonism is also one of the realities of the contemporary world.

»3) The true world, unattainable, unprovable, unpromiseable, but already thought of as a consolation, an obligation, an imperative.«

This section characterizes Platonism in its modern form, borne by free reason, which is based only on its own legislation for itself, as manifested in Kant's philosophy. The supernatural world is outside of all experienceability and verifiability, i. H. beyond all knowability; it is present to human reason only in thought, which cannot be brought to bear on objective reality. But practical reason demands the recognition of its existence, because only the beginning of an intelligible world of self-legislation of reason can produce the ratio essendi. The reason in man acting according to self-given law is the only unconditional and therefore free within the world of the senses that has become the object of scientific knowledge of the law, in which there are only conditioned things. The true world in and out of which man once lived has receded into the unknowable, but man is obliged to think of it as existing, because this thought alone can provide the basis for man's free self-determination through practical reason. Hence Nietzsche's additional comment: 'Basically the old sun, but through fog and skepticism; the idea has become sublime, pale, Nordic, Konigsbergian«.

The following two sections represent Platonism's self-abandonment and its abolition and elimination:

»4) The real world — unreachable? At least unmatched.

And as unrivaled also unknown, consequently also not comforting, redeeming, binding: what could something unknown bind us to? . . .«

This section characterizes the phase after the end of the rule of German idealism in the 19th century. One no longer gets involved in the question of whether the true world can be reached, but rather states that it has not been reached as a basic fact. What is not achieved through knowledge remains unknown. The unknown can neither free us from the world of what is actually happening to an unconditional point of view nor oblige us to anything, nor does it offer a comforting prospect into another, true world. The unknown prompts us to take no position whatsoever, not a yes, not even a no. Rather, life is to be based on what is all kinds of objects of knowledge: on the

Tatsache als das allein Maßgebliche und Verbindliche. Der Wissenschaftspositivismus hält seinen Einzug, der sich dann in jüngster Zeit durch Wissenschaftstheorie und Forschungslogik seine pseudophilosophische Legitimierung zu verschaffen versucht.

»5) Die 'wahre Welt' — eine Idee, die zu nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtet, — eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, *folglich* eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab!«

Wenn die wahre Welt nicht einmal mehr ein verpflichtender Gedanke ist, so wird das menschliche Dasein auch auf keine Weise von ihr betroffen. Sie ist etwas völlig Unwirksames und darum Unwirkliches, also Nichtseiendes. Einem für seiend Gehaltenen, das sich als nicht seiend herausstellt, entsprechen wir dadurch, daß wir es eigens für nichtseiend erklären. Diese Nichtigkeitserklärung der übersinnlichen Welt der Ideen trägt nicht nur die Unterschrift Nietzsches.

Hier halten wir inne, indem wir Nietzsches Gang in seine eigene Philosophie nicht weiter verfolgen. Denn wir haben jetzt den geschichtlichen Ort erreicht, an welchem das Denken in Utopie nach Ursprung und Wesensart sichtbar werden kann. Bedenken wir nämlich die Lage, in der sich der Mensch nach Abschaffung der übersinnlichen Welt befindet: die wahre Welt der Ideen, die dem menschlichen Leben die Ziele und Bahnen anwies, für nichtseiend erklärt; die Werdewelt als einzige Realität zugelassen, zwar in ihren gesetzmäßigen Abläufen berechenbar gemacht und mehr und mehr unter die Kontrolle der alles verrechnenden Vernuft gebracht; seit der Erfindung der elektronischen Rechnenmaschinen auf der Basis der Kybernetik auch die Prozesse des gesellschaftlich-politischen Lebens auf all seinen Gebieten der Steuerung unterworfen. Intelligenz und Wille des Menschen, vereinigt im Begriff der Arbeitskraft, stehen unter der Forderung einer unaufhörlichen Steigerung ihrer selbst. Aber wozu dieser den Menschen zu ständig sich überbietenden Leistungen herausfordernde Prozeß geschieht, bleibt unbekannt. Nach dem Vergehen der übersinnlichen Welt ins Unwirksame, Unwirkliche und Nichtige breitet sich eine allgemeine Ziel- und Sinnlosigkeit aus, sich hinter dem unablässig sich beschleunigenden Prozeß verbirgt. Der Mensch befindet sich inmitten eines zweifachen Nichts, des Nichtseins der nichtig gewordenen übersinnlichen Welt und des Nichts der Ziel- und Sinnlosigkeit der allein noch als seiend zugelassenen Werdewelt. Eine letzte Möglichkeit, sich in einem solchen Zwischen zu halten, d. h. die letzte Möglichkeit des Platonismus nach Abschaffung der übersinnlichen Welt, wodurch er sich selbst überlebt, ist das Utopien ausdenkende Denken. Das ist jetzt zu zeigen:

Das utopische Denken vereinigt in sich alle Momente aus den geschichtlichen Stadien, welche das Übersinnliche im Gang seiner Geschichte durchmessen hat. Von der Idee Platos übernimmt es den Anblick eines von keinem Nein und Nicht getrübten reinen Seins im Bilde eines von allen Lebenszwängen und Nöten, allen Widersprüchen, Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten befreiten

Fact as the only relevant and binding thing. Scientific positivism is making inroads, and it has recently attempted to gain its pseudo-philosophical legitimacy through scientific theory and research logic.

»5) The 'true world' - an idea that is no longer useful for anything, no longer even obliged - an idea that has become useless, an idea that has become superfluous, consequently a refuted idea: let's abolish it!«

If the real world is no longer even a compulsory thought, human existence is not affected by it in any way. It is something completely ineffective and therefore unreal, that is, non-existent. We correspond to what is held to be, which turns out to be non-existent, by specifically declaring it to be non-existent. This declaration of nullity of the supernatural world of ideas not only bears the signature of Nietzsche.

We pause here by not following Nietzsche's path into his own philosophy any further. Because we have now reached the historical place where the origin and nature of thinking in utopia can become visible. Let us consider the situation in which man finds himself after the abolition of the supersensible world: the true world of ideas, which indicated the goals and paths of human life, declared non-existent; the world of becoming is admitted as the only reality, made calculable in its lawful processes and brought more and more under the control of reason that calculates everything; since the invention of electronic computing machines on the basis of cybernetics, the processes of socio-political life in all its areas have also been subject to control. Human intelligence and will, united in the concept of labor power, are under the demand of a ceaseless increase in themselves. But why this process, which challenges people to constantly outperforming themselves, happens remains unknown. After the transcendence of the supernatural world into the ineffective, unreal and void, a general aimlessness and meaninglessness spreads, hiding behind the incessantly accelerating process. Man finds himself in the midst of a double nothingness, the non-being of the supernatural world that has become null and void, and the nothingness of aimlessness and meaninglessness in the world of becoming that is still only admitted as being. A last possibility to stay in such an in-between, i. H. the last possibility of Platonism after the abolition of the supernatural world, through which it survives itself, is thinking out utopias. This is now to be shown:

Utopian thinking unites in itself all moments from the historical stages through which the supersensible has passed in the course of its history. From Plato's idea it adopts the aspect of a pure existence in the image of one of all life's compulsions and difficulties, untroubled by no and not. liberated from all contradictions, injustices and lack of freedom

Lebenszustands der Menschheit, aber ohne die Möglichkeit einer Gründung im wahrhaften Sein, nicht also als etwas, das endlich doch noch zu erreichen wäre, sondern mit der immanenten Bestimmung, daß der Gang des menschlichen Lebens niemals bei ihm ankommt, also die nihilistisch abgewandelte Idee Platos. Dem christlichen Platonismus entnimmt das utopische Denken die Hoffnung, jedoch so, daß die Hoffnung sich nicht auf ein Versprechen gründet, nicht auf einen Glauben, sondern einzig und allein auf das Faktum des in die Zukunft hoffenden Menschen selbst. Die Hoffnung ist primär immer im Hoffenden gegründet (im christlichen Platonismus im Glauben dessen, der an die versprochene jenseitige Welt glaubt). Deshalb nimmt der Hoffende sich selbst in das Erhoffte hinein und sieht nun die Gegenwart mit den Augen der Hoffnung. Daher das Affektive und Agressive, das Eifernde, das der Hoffnung eigen ist, und das dann zumal und erst recht, wenn die Rettung des Menschen selbst auf die Hoffnung gestellt wird. Die Utopien sind auch nicht etwas, dessen Verwirklichung sich die Hoffnung erhofft; denn sie sind ja, als Nichtige abgewandelte Ideen, das nirgendswo und niemals Seiende. Sie sind nur dazu da, das Hoffen in Ganz zu halten, indem sie die Ziel- und Sinnlosigkeit der Werdewirklichkeit verdecken, deren unverdeckter Anblick das Hoffen zum Erlöschen bringen würde. Die Utopien, ideale Vorstellungen von nirgendswo und niemals Seiendem, ihrem Namen entsprechend, haben zum einzigen Realitätsmoment die Hoffnung des hoffenden Menschen in völliger Unbestimmtheit, dergestalt, daß sie das Hoffen in Bewegung und Wirksamkeit halten und in dieser Hinsicht etwas Wirksames und insofern Wirkliches sind. Deshalb findet der Mensch im Sich-ausdenken von Utopien einen Trost, ja er legt sich das Bilden von Utopien als Verpflichtung auf, um der Hoffnung einen Antrieb zu geben. Und dieses Moment entnimmt das utopische Denken dem neuzeitlichen Platonismus Kants.

Behalten wir die verschiedenen metaphysikgeschichtlichen Momente der Utopie einheitlich im Blick, dann läßt sich das utopische Denken so umgrenzen: Es ist eine Erscheinung des sich selbst verstellenden euröpaischen Nihilismus, nämlich des seinen eigenen Untergang überdauernden Platonismus, der den Nihilismus, der er nach Abschaffung der übersinnlichen Welt selbst ist, durch eine nichtige Idealvorstellung von einem menschheitlichen Lebenszustand verdeckt und verbirgt, um das bloße Hoffen auf die Zukunft wachzuhalten. Diese Bestimmung bedarf jedoch der folgenden notwendigen Ergänzung: Das utopische Denken bleibt immer zurückbezogen auf die gegenwärtige Wirklichkeit als die einzige Realität, in welcher es nun mit den Augen der Hoffnung nach Zeichen sucht, welche die Hoffnung bestätigen und stärken können. In dieser Absicht bedient es sich vor allem der kritischen Systemanalysen der modernen Gesellschaft. Es nimmt die Philosophie des revolutionären Sozialismus zum Bundesgenossen — eine für diesen fatale Bundesgenossenschaft, da sie ihn in die Gefahr eines utopischen Sozialismus bringt.

state of life of mankind, but without the possibility of a foundation in true being, not as something that could finally be achieved, but with the immanent determination that the course of human life never

reaches him, i.e. the nihilistic modified one idea of Plato. Utopian thinking takes hope from Christian Platonism, but in such a way that hope is not based on a promise, not on a belief, but solely on the fact of the human being himself who is hoping for the future. Hope is always primary founded in hope (in Christian Platonism in the faith of those who believe in the promised world on the other side). That is why the one who hopes takes himself into what is hoped for and now sees the present through the eyes of hope. Hence the affective and aggressive, the evasive nature of hope, especially when the salvation of man is based on hope. Nor are utopias something that hope hopes to achieve; for they are, as nothing, modified ideas, that which is nowhere and never exists. They are only there to keep hope whole by covering up the aimlessness and futility of becoming reality, the uncovered view of which would have extinguished hope. The utopias, ideal conceptions of nowhere and never being, true to their name, have as their only element of reality the hope of the hoping man in complete indefiniteness, in such a way that they keep hope moving and effective and in this respect something effective and to that extent are real. That is why man finds consolation in thinking up utopias, indeed, he commits himself to creating utopias in order to give hope an impetus. And utopian thinking takes this element from Kant's modern Platonism.

If we keep a unified view of the various metaphysical-historical moments of utopia, then utopian thinking can be delimited as follows: It is a phenomenon of self-disguising European nihilism, namely Platonism, which survived its own downfall, which nihilism, which after abolition of the supernatural world itself is covered and concealed by a futile ideal conception of a human condition of life in order to keep mere hope for the future alive. However, this definition requires the following necessary supplement: Utopian thinking always remains related to the present reality as the only reality in which it is now looking with the eyes of hope for signs that can confirm and strengthen hope. With this in mind, it primarily uses the critical system analyzes of modern society. It takes the philosophy of revolutionary socialism as an ally —

an alliance that was fatal for him, since it put him in danger of a utopian socialism.

Überhaupt ist das utopische Denken, weil es als Realität allein das gegenwärtig Wirkliche kennt, genötigt, sich mit anderen Denkweisen und Bestrebungen zu arrangieren, woraus dann mannigfache Formen des utopischen Denkens hervorgehen, auf die im Umriß noch hingewiesen sei. Das utopische Denken tritt auf.

1) als naiver Utopismus, welcher, wie wage auch immer, die Utopie für eine zu erhoffende Zukunft, also doch für eine reale Möglichkeit hält. Er kann gerade zufolge seiner Naivität gefährlich werden, weil er, allein die erhoffte Utopie als Instanz anerkennend, einer ruinösen Blindheit für das faktisch Mögliche verfällt;

2) als reflektierter Utopismus, der die Utopie als Utopie, als nichtige Idealvorstellung von vornherein durchschaut, aber ihre Ansetzung zur Verpflichtung macht, um die Hoffnung auf Zukunft wachzuhalten. Der verdeckte Nihilismus, das Nicht-sehen-*wollen* dessen, was *ist*, ist die Schwäche dieses reflektierten Utopismus, und aus ihr entspringen seine Affektivität und Agressivität, das in Intoleranz übergehende Sichereifern, welches das Recht zur Kritik an allem und jedem für sich in Anspruch nimmt, aber nicht bereit ist, sich selbst der Kritik auszusetzen.

3) Die reflektierte Utopie erfährt noch die folgende beachtenswerte Abwandlung: Die moderne kapitalistische Gesellschaft vermag durch Manipulationen das Bewußtsein so zu fesseln, daß der Mensch nicht einmal mehr imstande ist, seine wirkliche Lage zu erkennen. Deshalb bedarf es der Utopie, welche das Denken aus seiner Verstrickung in die bestehenden Verhältnisse heraussetzt und es so allererst zum Erkennen befreit. So wie ehemals der Mensch erst durch die Abwendung von der sinnlichen Werdewelt und durch den Ausblick auf die Ideen seine Lage zu erkennen vermochte, so befreit heute der Entwurf von Utopien den Menschen zur Erkenntnis seiner wirklichen Lage. Dieses utopische Denken bleibt auf die gesamte geistige Überlieferung zurückbezogen und versucht ihr alles für eine verändernde Bewältigung des gegenwärtigen Zustands abzugewinnen. Der Entwurf von Utopien schließt eine gründliche Marcuse Heideggers Rückgang auf die Überlieferung und ihre Ursprünge verstanden und gedeutet.

4) Die Utopie kann als Mittel der Selbstverschleierung des selbstbezüglichen Willens zur Macht auftreten, als Legitimation des Terrors, der dadurch als gerechtfertigt erscheint, daß es einen gerechten, freiheitlichen Lebenszustand allererst zu erkämpfen gilt: die Vernichtung aller Freiheiten um der erst noch zu verwirklichenden Freiheit willen.

5) Die Utopie verleugnet ihren eigenen Charakter, die raffinierteste Form des utopischen Denkens, welches mit der marxistischen Philosophie eine Union eingeht, durch die beide nahezu ununterscheidbar werden. Das geschieht auf folgende Weise: Zunächst sei die ökonomische Revolution rücksichtslos durchzuführen, wobei die Art des Menschseins sich im wesentlichen noch nicht ändere; wenn die ökonomische Revolution nach jeder Hinsicht zu Ende gebracht sei, dann werde auf einmal, in irgendeiner unbestimmten

In general, utopian thinking, because it only knows the present reality as reality, is forced to come to terms with other ways of thinking and strivings, from which manifold forms of utopian thinking then emerge,

to which an outline will be referred. Utopian thinking appears.

1) as naïve utopianism, which, no matter how daring, considers utopia to be a future to be hoped for, i.e. a real possibility. It can become dangerous precisely because of its naivety, because, recognizing only the hoped-for utopia as an authority, it falls into a ruinous blindness to what is factually possible;

2) as a reflected utopianism, which sees through utopia as utopia, as a vain ideal, from the outset, but makes it an obligation in order to keep hope for the future alive. The covert nihilism, the not-seeing-

-Wanting what is is the weakness of this reflected utopianism, and it is from this that its affectivity and aggressiveness arise, the self-assurance that turns into intolerance, which claims the right to criticize everything and everyone, but is not willing to do so is to expose yourself to criticism.

3) The reflected utopia also experiences the following notable modification: Modern capitalist society is able to shackle consciousness through manipulations in such a way that man is no longer even able to recognize his real situation. That is why there is a need for utopia, which frees thinking from its entanglement in existing conditions and thus first of all frees it to recognize. Just as in the past man was only able to recognize his situation by turning away from the sensuous world of development and by looking at ideas, so today the draft of utopias frees man to recognize his real situation. This utopian thinking remains related to the entire spiritual tradition and tries to gain everything from it for a changing management of the current situation. The draft of utopias includes a thorough Marcuse Heidegger's return to tradition and its origins understood and interpreted.

4) Utopia can appear as a means of self-disguising of the self-referential will to power, as legitimation of terror, which appears to be justified by the fact that a just, free state of life has to be fought for first: the destruction of all freedoms in order to destroy it first - for the sake of real freedom.

5) Utopia denies its own character, the most sophisticated form of utopian thought, which enters into a union with Marxist philosophy that makes the two almost indistinguishable. This happens in the following way: First, the economic revolution is to be carried out ruthlessly, whereby the way of being human is essentially not different; when the economic revolution has come to an end in every

respect, then suddenly, in some indefinite 45

Zukunft, sich der Mensch verwandeln und ein freiheitlicher Lebenszustand zustandekommen. Jetzt aber (und es ist immer jetzt) seien alle Wesenskräfte des Menschen auf das Ökonomische zu konzentrieren. Was hier geschieht, ist die Stabilisierung und Verknechtung des Menschen ans Ökonomische, die endgültige Befestigung seiner ökonomischen Abhängigkeit unter der Vorgabe, den Menschen von ökonomischen Zwängen zu befreien. Es ist die äußerste, die terroristisch-zynische Entartung des utopischen Denkens. Und dessen Hauptpräsentant handhabte den Terror und verstand sich auf den Zynismus wie kein anderer.

Sich Utopien ausdenken mag ein harmloses Geschäft der im Unwirklichen umherschweifenden Phantasie sein. Anders steht es mit dem Denken in Utopien, wenn es das menschliche Bewußtsein bestimmt. Von ihm gehen Gefahren aus, die das utopische Denken selbst nicht zu sehen vermag, weil es sich in einem Nichtkennen seiner metaphysikgeschichtlichen Herkunft bewegt. Es ist aber die Gefahr die gefährlichste, die sich selbst als Gefahr verborgen bleibt. Umgekehrt gibt es Gefahren, deren Abwendung schon damit beginnt, daß wir uns denkend ihrem Blick stellen. Vielleicht gehört das utopische Denken gemäß seiner Herkunft zu dieser Art von Gefahren. Wenn es sich so verhält, dann wäre ein aus der Kraft der Abstraktion lebendes Denken das adäquate Mittel, diese Gefahr zu erkennen und ihrer Herr zu werden. Dieses Denken trug ehemals und trägt heute noch den Namen Philosophie.

Future, the human being will transform and a liberal state of life will

come about. But now (and it is always now) all human powers should be concentrated on the economic. What is happening here is the stabilization and enslavement of man to the economic, the final strengthening of his economic dependency under the premise of freeing man from economic constraints. It is the extreme, the terroristic-cynical degeneration of utopian thinking. And its main presenter handled terror and understood cynicism like no other.

Thinking up utopias may be a harmless business of imagination wandering around in the unreal. It is different with thinking in utopias when it determines human consciousness. Dangers emanate from it that utopian thinking itself is unable to see because it moves in a state of ignorance of its metaphysical-historical origin. But the most dangerous danger is the one that remains hidden from itself as a danger. Conversely, there are dangers whose averting begins with the fact that we confront their gaze in thinking.

Perhaps utopian thinking, by its origin, belongs to this kind of danger. If this is so, then a thinking that lives from the power of abstraction would be the adequate means to recognize this danger and to become master of it. This way of thinking used to be called philosophy, and it still is today.

UTOPICUM ALS INDIKATION DER KRISE DES HUMANISMUS

Rasim Muminović
Sarajevo

Der Weg zu uns wird immer und konstant enger, aber die Möglichkeiten, und im Hafen der Eigenheit zu verankern, den echten und wahren Punkt des Humanums zu finden, wachsen kaum. Die Unvollkommenheit unserer Existenz wirft uns viel zu leicht in die Arme der Änderungen, deren Sinn und Ende wir zwar noch nicht erreichen und erfassen können, begleiten wir neugierig in ihrem Verlauf, der nicht das spurlos wegträgt, das geschichtlich gekennzeichnet ist, sondern es setzt es als Mal der Gewesenheit auf den Index der Geschichte, und sei es nur der Wunsch auf dem Weg zur Realisierung oder die Hoffnung, auf die das Warten vergessen hat. In einer solch unsicheren Topologie unseres Wesens, in der die Annäherung an etwas Irriges in die Erreichung des Ziels umwandelt, ist das Ziel unsicher, auch wenn es erreicht scheint. Nun hat es wenigstens zur unklaren Unsicherheit geführt, es ist existentiell unumgänglich zur Verlängerung der Möglichkeit einer Aufhebung der Unsicherheit, zur Verengung des Raumes unseres Strauchelns innerhalb der unmeßbaren Welt der Möglichkeiten, notwendig als Sextant in der Kabine unseres Lebens mißt es den Sinn des Dauerns, indem es isch der Unsinnigkeit, der Sinnlosigkeit und der Dunkelheit widersetzt. Von seiner Notwendigkeit sprechen wenn auch sehr undeutlich die Träume, die uns an verschiedene Orte bringen, in denen noch niemand war, und wir wollen die Reflexionen nicht verwähnen, die in Selbstentsagung versuchten, den Sinn der Rätselhaftigkeit unseres Daseins zu erfahren. Hier bleibt das Treffen mit der Zeit nicht nur ein Treffen, wird bald auch zu einer Umwandlung und Entdeckung der Ewigkeit, wo vorsucht wird, die universale Absurdität unseres Bestehens durch Legenden und Mythen lindern, durch eine kurzfristige Aktivität Sinn zu geben, oder auf ihrer verlängerten Linie eine konkret-utopische Identität zu finden. Obwohl er im Universum wie ein Halm erscheint, der denkt, versucht der Mensch als einziges Wesen, das die Ewigkeit kennt, um sie weiß, durch eine Schaffung der Zeit, ihrer Aufteilung in Dimensionen irgendeine Sekunde auf ihrer Uhr in einen Sinn zu setzen.

UTOPICUM AS AN INDICATION OF THE CRISIS OF

HUMANISM

Rasim Muminović

Sarajevo

The way to us is always and constantly narrower, but the possibilities of anchoring in the harbor of one's own uniqueness, of finding the real and true point of humanity hardly increase. The imperfection of our existence throws us far too easily into the arms of changes, the meaning and end of which we cannot yet reach and grasp, but we accompany them curiously in their course, which does not carry away without a trace what is historically characterized, but it puts it on the index of history as May of having been, and be it just a wish on the way to realization or the hope for which the wait has forgotten. In such an uncertain topology of our being, in which approaching something erroneous turns into achieving the goal, the goal is uncertain, even if it seems to have been achieved. Now it has at least led to unclear insecurity, it is existentially unavoidable to prolong the possibility of a lifting of insecurity, to narrowing the space of our stumbling within the immeasurable world of possibilities, necessary as a sextant in the cabin of our life it measures the meaning of enduring , by resisting nonsense, futility and obscurity. Its necessity is spoken of, albeit very vaguely, by the dreams that take us to various places where no one has been before, and let us not forget the reflections that, in self-denial, attempted to find out the meaning of the mysteriousness of our existence. Here the encounter with time remains not just an encounter, but soon becomes a transformation and discovery of eternity, seeking to mitigate the universal absurdity of our existence through legend and myth, through a short-term activity to make sense , or to find a concrete utopian identity along its extended line. Although appearing in the universe as a blade that thinks, man, as the only being who knows eternity, tries to make sense of any second on their watch through a creation of time, its division into dimensions.

Gerade heute, da alles dem Wind der Umänderung unterliegt, ist auch ein Löschen der Unterschiede zwischen dem Realen und dem Irrealen nicht ausgeschlossen, zwischen dem Kreativen und dem Destruktiven, dem Humanen und Militaristischen, im Gegenteil, die Zeichen der menschlichen Weglosigkeit sind immer evidenter. Das Bergab des profanen Alltags hat es erreicht, daß leichte Dinge hervortreten und ihre schreckliche Form zeigen. Vielleicht liegt das Glück darin, daß dieser Alltag nicht der Ort des wahren Menschen ist, den viel würdigere Dinge quälen sollten und urgentere Probleme. Denn wäre diese Eindimensionalität, in der wir uns mehr oder weniger unbewußt auf dem Band der leeren Reproduktion bewegen, das einzige Medium unseres Bestehens, so wären wir wie Pflanzen, mehr noch wie Steine, wir würden uns in ihr nicht verlieren, noch würden wir von der Nivellierung des Verdinglichten wissen oder noch weniger gar vom Königreich der Möglichkeiten, deren Schwerpunkt wir wohl nicht kennen, aber in der Zukunft ahnen, als Stütze unseres Seins, als Wahrheit eingehüllt in den Nebel der Wünsche, Sehnsüchte, in unsere Hoffnungen, und um zuletzt in die Welt des UTOPICUMS zu gelangen. Gerade weil es nicht leicht ist, den prosaischen Alltag unseres Lebens zum Bewußtsein zu erheben, das in ihm unsere Fremdheit entdeckt, betrachten wir eine besondere Negation unseres Wesens als Entdeckung der KRISE DES HUMANUMS. — Hierher gehören keine leichten Befriedigungen, keine kleinen Wünsche und auch nicht das riesige Mosaik kleiner Wünsche, deren das Leben voll ist, die den praktischen Geist durch unbegründete Verlangen belasten, ohne Einsicht in die Möglichkeit und den Sinn dessen, was sie verlangen, ohne Verständnis für die konkret-realen Möglichkeiten-den Grund des Utopicums.

Es ist kaum anzunehmen, daß in der Philosophie zwei Kategorien bestehen, die-eine aus der anderen hervorgehend-einander in dem Maße widersprechen und einander so paradox sind, der wesentlich einschneidende Lebenskern, der wieder verlassen wird, wie das UTOPIE und REALITÄT darstellen. Ihr Inhalt und Sinn haben Dichter und Philosophen immer beschäftigt, wie auch die Festlegung ihres Verhältnisses, über die je nach Vermögen Unterschiedliches ausgesagt wurde, und das wieder selbst unterschiedliche Konzeptionen ausdrückt, sowohl über den Inhalt dieser beiden Kategorien als auch über ihr Verhältnis zu einander. Dies alles aber überragt die Konzeption E. BLOCHS souverain und würdig, meiner Ausführung zu Grunde liegt. Schon die Sicherheit über verschiedene Versuche und das Scheitern, die Unmöglichkeit verschiedener Epochen, ihr Rätsel zu lösen, indiziert das Ungewöhnliche ihres Inhalts und die Tiefe des Sinns, der in ihnen liegt. Trotzdem hat ihre Verbindung zum alltäglichen geschichtlichen Moment eine besondere *humanistische Schwere und einen solchen Sinn,* und verpflichtet schon dadurch rein *menschlich.* Die Problematik der Utopie und der Realität werde ich gerafft als Verhältnis des Utopicums und des Humanums erörtern.

Nach ihrem wesentlichen existentiellen Status sind die Menschen immer und dauernd an der Kreuzung der Utopie und der

Especially today, when everything is subject to the wind of change, it is not impossible to erase the differences between the real and the unreal, between the creative and the destructive, the humane and the

militaristic, on the contrary, the signs of human pathlessness are becoming more and more evident. The downhill of profane everyday life has reached that

light things emerge and show their terrible form.

Perhaps the happiness lies in the fact that this everyday life is not the place of the real man, who should be tormented by much more worthy things and more urgent problems. Because if this one-dimensionality, in which we move more or less unconsciously on the band of empty reproduction, were the only medium of our existence, we would be like plants, even more like stones, we would not lose ourselves in it, nor would we know of the leveling of the reified, or even less of the kingdom of possibilities, the focus of which we probably do not know but suspect in the future, as the support of our being, as truth shrouded in the fog of desires, Longings, in our hopes, and finally in the world of the UTOPICUM

to get. Precisely because it is not easy to raise the prosaic everyday of our life to the consciousness that discovers our strangeness in it, we regard a particular negation of our being as a discovery of the CRISIS OF THE HUMANUM. —

Here belong no easy gratifications, no petty desires, nor the vast mosaic of petty desires that life abounds with, that burden the practical mind with unfounded desires, without insight into the possibility and meaning of what they desire, without understanding for the concrete

-real possibilities-the reason of the utopia.

It is scarcely to be assumed that there are two categories in philosophy, one arising from the other, that contradict one another to the extent and are so paradoxical to one another that the essentially incisive core of life, which is abandoned again, is represented by UTOPIA and REALITY. Their content and meaning have always occupied poets and philosophers, as has the determination of their relationship, about which different things have been said according to ability, and which in turn expresses different conceptions both of the content of these two categories and of their relationship to each other. All of this, however, surpasses E. BLOCH's conception sovereignly and worthy of it, on which my explanation is based. The very certainty of various attempts and failures, the impossibility of different epochs to solve their riddle, indicates the unusualness of their content and the depth of the meaning that lies within them. Nevertheless, their

connection to the everyday historical moment has a special humanistic gravity and such a meaning, and this is a purely human obligation. I shall briefly discuss the problem of utopia and reality as the relationship between the utopia and the human.

In terms of their essential existential status, human beings are always and constantly at the crossroads of utopia and

Utopie und der Realität, mehr oder weniger die Gefangenen der einen oder der anderen, obwohl sie sich dessen fast nie bewußt sind. Der Grund dafür ist, daß ihre Zugehörigkeit zur einen oder anderen im Wesen ihr Bestehen nicht ändert oder beeinflußt, da die Vorzüge der einen die Nachteile der anderen sind, da beide ein Teil des menschlichen Weltgeschehens sind, Teile der Welt überhaupt. Hier wird dies am menschlichen Leben illustriert.

Durch seine natürliche Unvollkommenheit schafft der Mensch oder er strauchelt, niemals sicher, nach Dingen, die ihm die gewünschte Befriedigung bieten könnten, den geliebten Frieden, um ihn von den Gefahren zu befreien, denen er manchmal hilflos sklavisch dient. Auch dort, wo ihn die Kraft im krampfhaften Existenzkampf verläßt, ergibt er sich nicht, sondern nützt nun vielmehr die IMAGINATION, die ihm hilft, mehr und andere Möglichkeiten seines Bestehens in der Welt und im Ausdauern auf dem Weg zum Ziel, zu finden. Durch die Schaffung jener POTENTIELLEN WELT bringt er in die bestehende einen bestimmten Sinn, oder er zeigt die Sinnlosigkeit der bestehenden Realität. Die erahnte *Möglichkeitswelt* ist leider nicht, wie man das voreillig annimmt, ein nutzloses Phantasiegebilde, eine Ausgeburt von Hoffnung oder eine Frühgeburt des Utopisierens, kurz gesagt ein Gegensatz zu realen Welt, von der man lebt, sondern eine *Projektion* der realen Welt, natürlich dann, wenn in ihr der Keim des NOVUMS enthalten ist. Das Königreich der Utopie entsteht nie zufällig, im Gegenteil, in ihm retten sich die Menschen vor dem leeren Dauern, vor falschen Wegen der vergeblichen Weglosigkeit, denn alles, was diesem Königreich gehört, ist immer vor uns, sogar dann, wenn es in dem liegt, was geschichtlich hinter uns liegt. Schneiden wir also in das Gewebe des Utopicums und sehen wir, was sich da ereignet.

Das Verstehen der Utopie zielt zunächst auf ein Verstehen des MÖGLICHEN, was schon in der Frage nach dem *Möglichen* der Utopie enthalten ist, es zielt auf die Möglichkeit der Gültigkeit des Fragens.

Daß der Weg zu einer begründeten Fragestellung nicht weniger anstrengend ist, als der, der zu seiner Lösung führt, ist leicht an der Erkenntnis zu entdecken, die in ihrem Wesen nur für eine bestimmte Zeit gilt, und außerhalb dieses Zeitraums wird sie zu einer potentiellen Frage, beziehungsweise nur Mögichkeit eines weiteren Zugs in die Tiefe der Zeit, die kommt, in das Fragende, das uns vorwärtszieht. Da also die Frage, wenn sie ernst sein will, die schwierigen Unannehmlichkeiten des sinnvollen Entstehens erkennen muß, die *Anregung* enthalten zur Möglichkeit oder *Gründe* bieten für Unmöglichkeiten-ein Teil der Antwort- als Moment der Qual erwachsen oder als Element der Notwendigkeit, in dem man die selbstmörderische Geduld des Denkens, Mischens und Vermischens mit einer besonderen Begeisterung fühlt, denn sonst ist keine Frage der ernsthaften Reflexion wert. Die Fragen nach Möglichkeit der Utopie, die wir oft hören, sind meiner Meinung nach keine Fragen, oder sie sind es zu leicht, ungenü-

Utopia and reality, more or less the prisoners of one or the other, although they are almost never aware of it. The reason for this is that their affiliation with one or the other does not essentially alter or

affect their existence, since the merits of the one are the disadvantages of the other, since both are a part of human world affairs, parts of the world at large. Here this is illustrated in human life.

Through his natural imperfection, man creates or stumbles, never safely, after things that might give him the desired satisfaction, that beloved peace, to free him from the dangers which he sometimes helplessly slavishly serves. Even where the strength leaves him in the spasmodic struggle for existence, he does not surrender, but rather uses the IMAGINATION, which helps him to find more and other possibilities of his existence in the world and in persevering on the way to the goal , to find. By creating that POTENTIAL WORLD, he brings a certain meaning to the existing reality, or he shows the meaninglessness of the existing reality. Unfortunately, the imaginary possible world is not, as is hastily assumed, a useless fantasy, a product of hope or a premature birth of utopianism, in short, a contrast to the real world from which one lives, but a projection of the real world, of course then , if it contains the germ of the NOVUM. The kingdom of utopia never comes into being by accident, on the contrary, in it people save themselves from empty permanence, from false paths of futile pathlessness, because everything that belongs to this kingdom is always before us, even if it is in it what is historically behind us. So let's cut into the fabric of the utopia and see what's happening there.

The understanding of utopia aims first of all at an understanding of the POSSIBLE, which is already contained in the question of what is possible in utopia, it aims at the possibility of the validity of the questioning.

That the way to a well-founded question is no less strenuous than that which leads to its solution is easy to discover in knowledge, which in its essence is only valid for a certain period of time, and outside of this period it becomes a potential question , or only the possibility of a further move into the depth of the time that is coming, into the questioning that pulls us forward. So since the question, if it wants to be serious, must recognize the difficult inconveniences of meaningful arising, contain the stimulus for possibility or offer reasons for impossibilities - part of the answer - as a moment of torment arising or as an element of necessity, in which one feels the suicidal patience of thinking, mixing and mixing with a special enthusiasm, because otherwise no question is worth serious reflection. In my opinion, the questions about the possibility of utopia that we often hear are not questions, or they are too easy, ungenii-49

gend durchdacht, oberflächlich, in ihrem Wesen spielerisch und unehrlich. Dieses Fragen denkt nicht das Mögliche, dieses Real--Mögliche, wodurch es selbst möglich ist, mehr noch, es weiß nicht, wie sie möglich sind, wieso das unmöglich ist, was sie negieren. Frei von der unmittelbar schöpferischen Skepsis liegt dieses Fragen meist auch mit dem Bedürfnis, etwas anzufechten, um es wertlos zu machen, weil es seinen Begründer nicht kennt, und das kann man aus dem Ton und der Fragestellung hören. Sie sind sehr unterschiedlich zu den Fragen, die auf der Ahnung eines Vollkommeren beruhen, daß das bestehende Unvollkommene ersetzen könnte, und das ist wieder der Unterschied der Frage aus der Zukunft zu der Frage aus Faulheit oder Bosheit. Unser Insistieren auf einer reifen durchdachten Frage, also auf einer wahren philosophischen Frage ist eigentlich das Insistieren auf einem Utopicum deshalb, weil ein nüchternes Fragen ein Utopicum impliziert und einen utopischen Geist, der nicht davon zurückweicht, rettend zu wirken, und gesund, der da ist, zur Hand ist, der sich ebenso nicht scheut, das TRANSCENDERE im Sinne des *durchdachten Möglichen* zu gebrauchen. Alle diese Momente sind in der Frage impliziert, wenn diese begründet ist, und das zeichnet das Utopicum. Wer also nach der Möglichkeit der Utopie fragt, der weiß entweder nicht, was er will, oder er will das, was er nicht weiß bevor er die Möglichkeit oder die Unmöglichkeit dessen erahnt hat. Von undurchdachten Fragen und in sich selbst verliebter Pseudoweisheit könnte man je weiter kommen, zur Rede von dem Echten, Wahren. Wie ist die mögliche Utopie also näher: wie ist eine solche Frage möglich?

Nicht ist auf einmal da, am wenigsten das ernsthafte Nachdenken, dessen Bestehen nichts anderes ist als die Erprobung des Ziels, das eigentlich dazu da ist, daß etwas vorbereitet wird, gefunden, nicht aber daß es in seiner Leere lärmt und sich zufriedengibt. Nur das faule Denken hat den Schlangengang und stößt auf allerhand, klebt sich an alles, stellt an alles Fragen, das ihm nicht gleich erreichbar scheint, Fragen, die unehrlich und negierend sind. Nur ein wenig anders ist das Pseudodenken, dem die Gefälligkeit am wichtigsten ist, und das zu diesem Ziel mehr konstruiert, im schlechten Sinn dieses Wortes und mehr verwirrt als es entdeckt, denn es durchdenkt die eigene Möglichkeit kaum kritisch. Zum Unterschied von ersten verspricht es viel ohne Möglichkeiten, wirklich etwas zu geben.

Dem entgegen erwächst das nüchterne Denken in einen gedanklichen Weg, der das Verhältnis der Möglichkeit und der Wirklichkeit mißt, der versucht, in das Wesen des Gedachten zu dringen, es ist eigentlich die Erleuchtung in der Finsternis des Unbekannten, das es bekannt machen will. Es ist dem Finden zugewandt, nicht dem Verlieren, es ist frei von der Last des Verbindens, schafft keine Verwirrung ohne den Wunsch, in das Unbekannte und Unklare vorzustoßen. Sich gegen die Fremdheit in dialektischer Weise stemmend, wird es zum AGENS des eigenen Entstehens, zur Ursache der Unruhe, macht sich selbst zum Licht

Well thought out, superficial, essentially playful and dishonest. This questioning does not think the possible, this real

-Possible, whereby it is itself possible, moreover, it knows

not how they are possible, why what they negate is impossible. Free from the immediately creative skepticism, this questioning is usually also related to the need to challenge something in order to make it worthless because it does not know its founder, and this can be heard from the tone and the questioning. They are very different from questions based on the intuition of a more perfect being that could replace the existing imperfect, and that is again the difference between the question from the future and the question from laziness or malice. Our insistence on a mature, well-thought-out question, that is, on a true philosophical question, is actually the insistence on a utopia because sober questioning implies a utopia and a utopian spirit that does not flinch from being saving and sane, who is there, is at hand, who is also not afraid to use the TRANSCENDERE in the sense of the thoughtful possible. All these moments are implied in the question, if it is justified, and that is what characterizes the utopia. So whoever asks about the possibility of utopia either doesn't know what he wants, or he wants what he doesn't know before he suspects the possibility or the impossibility of it. From unthought-out questions and pseudo-wisdom in love with oneself one could ever get any further to talking about the genuine, the true. So how is the possible utopia closer: how is such a question possible?

There is nothing suddenly there, least of all the serious reflection, the existence of which is nothing other than testing the goal, which is actually there for something to be prepared, found, but not for it to make a noise in its emptiness and feel satisfied. deng. Only lazy thinking has the snake-walk and bumps into all sorts of things, sticks to everything, asks questions of everything that doesn't seem immediately accessible to it, questions that are dishonest and negating. Only a little different is pseudo-thinking, for which pleasing is the most important thing, and which constructs more towards this end, in the bad sense of the word and more confused than it discovers, for it hardly thinks through its own possibility critically. Unlike the first, it promises a lot without the ability to really deliver.

Against this, sober thinking awakens in a mental path that measures the relationship between possibility and reality, that tries to penetrate into the essence of what is thought, it is actually the illumination in the darkness of the unknown that it wants to make known. It is oriented towards finding, not losing, free from the burden of connecting, creating no confusion without a desire to venture into the unknown and unclear. Resisting strangeness in a dialectic way. it becomes the AGENT of its own creation, the cause of unrest, makes

im Erkennen des Lebenden. Das, was es vorwärtstreibt, ist seine Entstehungsquelle, *zieht* es zur Zukunft, rettet es vor einem möglichen Sich- Verlieren in der kausalen Verflechtung der Erscheinungen, spezifiziert es und schützt es. Beide bilden dieses menschliche WOHIN und noch aktuellere WOZU, also das, was dem Suchen nach der eigenen Quelle eigen ist, das was hilft, in das Weltspiel zu springen, in das der Gedanke selbst wie in ein Netz aus gestellten Fragen fliegt, sie zum Element seiner Unruhe machend. Auch wenn es, wie das bei Bloch ist, fühlt, daß die Prozessualität der Welt im entstehenden JA strömt, was eigentlich ein überströmendes NEIN ist, ein Aufsteigen der TENDENZ, die als NOCH-NICHT-LATENZ VON ALLEM UND NICHTS anwesend ist, so ertrinkt das nüchterne Denken dennoch nicht im Meer der Ungewißheit, und es überläßt sich dem leisen Einlullen auf der entdeckten Dialektik des Strömens, im Gegenteil, dann beginnt das »Graben in der wirklichen Finsternis des Ursprungs«, sich im wunderbaren JETZT entdeckend, und es tritt so auf: »Scharf, streng und treu auf dem Wege der Neigung zum Sein, das endlich wahr wird.« (Bloch). Der Zusammenstoß mit dem Entstelen, mit dem, das sich zur Formung vorbereitet, sich vorbereitet für den Weg, der sich im Wesen abspielt, berührt die Möglichkeit selbst, die Geöffnetheit der Welt deren FUNDUS nicht der Ontos ist, »er ist nicht Wirklichkeit, sondern realmögliches Utopicum« (Bloch). So entdeckt es sowohl die eigene Möglichkeit, die auch die Möglichkeit der Frage impliziert, als auch die Prozessualität der Welt, der Welt im Sinne ihrer Ungewißheit, wo die Menschen mit dem Stempel der subjektiven Namenlosigkeit und grundlegenden Finsternis auf die Schaffung einer Geschichte angewiesen sind, durch die und für die sie die eigene Erreichtheit erklären, einer Geschichte, in der der Welt der zerstreute Schatz und das lebendige Bloch'sche Noch-Nicht gezeigt werden, das aus dem NICHTHABEN ins Haben erwächst. Was im Menschen als »NOCH-NICHT-BEWUßT« glitzert und was in der Welt als »NOCH-NICHT-ENTSTANDEN« auftritt, wird durch das REAL-MÖGLICHE, also KONKRET UTOPISCHE aufrechterhalten und genährt. Es macht die Utopie zum realen Zustand der Unvollkommenheit, zum Zustand des fragmentären Wesens in allen Objekten, in der Kunst und im menschlichen Leben auf das hoffend, was darin und nicht nur darin auftauchen soll. Ernst Bloch ist der Meinung, daß Geschichte und Natur »ihre Utopie haben«, und er betrachtet sie als Ort »der Strahlung und der Figuren, deren Substanz sich erst formt«. Deshalb also erörtert das nüchterne Denken das, was noch nie und nirgends war, die Basis des NICHTALTERNS, das sich der Zeit widersetzt, keine Erniedrigungen duldet, eine Würde bietet, die nicht die Frucht sentimentalen, naiven, unehrlichen und pseudoweisen Denkens ist oder von Endlichkeit und Abgeschlossenheit. Darin muß man das Utopische vom UTOPISTISCHEN unterscheiden, also vom abstrakt- Utopischen, über das wir hier nicht diskutieren. Da aber die KONKRETE UTOPIE zu aller (Entfremdung) ENTFREMDUNG ein aufrechter Gang mit allen

in recognizing the living. What propels it forward is its source of

origin, draws it to the future, saves it from possible becoming lost in the causal entanglement of appearances, specifies and protects it. Both form this human WHERE TO and even more topical WHAT FOR, that is, what is inherent in the search for one's own source, what helps to jump into the world game, into which the thought itself flies like in a net of questions asked, them to the element making him uneasy. Even if, as is the case with Bloch, it feels the processuality of the world overflowing in the emerging YES, which is actually an overflowing NO, an upsurge of TENDENCE present as the YET-NOT-LATENCY OF EVERYTHING AND NOTHING, so sober thinking does not drown in the sea of uncertainty, and it abandons itself to gently lulling on the discovered dialectic of the flow, on the contrary, then the "digging in the real darkness of the origin" begins, discovering itself in the wonderful NOW, and it occurs like this:

»Sharp, strict and faithful on the path of inclination towards being that finally becomes true.« (Bloch). The clash with the deforming, with that which prepares itself for formation, prepares itself for the path that takes place in the essence, touches the possibility itself, the openness of the world whose FUNDUS is not the ontos, "it is not reality, but a real possible utopia« (Bloch). In this way it discovers both its own possibility, which also implies the possibility of the question, and the processuality of the world, the world in the sense of its uncertainty, where people with the stamp of subjective namelessness and fundamental darkness are dependent on the creation of a story, through which and for which they declare their own attainment, a story in which the world is shown the scattered treasure and the living Blochian not-yet that grows from NOT-HAVING into having. What glitters in people as »NOT-YET-KNOWN« and what appears in the world as »NOT-YET-EMERGED« is maintained and nourished by the REAL POSSIBLE, i.e. CONCRETELY UTOPIAN. It makes utopia the real state of imperfection, the state of the fragmentary being in all objects, in art and in human life hoping for what is meant to appear therein and not only therein. Ernst Bloch is of the opinion that

History and nature »have their utopia«, and he regards it as a place »of radiation and of figures whose substance is only just being formed«. So, therefore, sober thinking discusses that which was never and nowhere, the basis of NON-AGEING, which resists timeˆ, brooks no humiliation, offers a dignity that is not the fruit of sentimental, naïve, dishonest, and pseudo-wise thinking or of finiteness and seclusion. Here one must distinguish between the utopian and the UTOPISTIC, i.e. from the abstract utopian, which we are not discussing here. But since the CONCRETE UTOPIA to all (alienation) ALIENATION an

seinen Implikationen ist, bedeutet das »Wesen des Menschen für Bloch, eine Utopie haben«, und das muß näher erklärt werden.

Wie auch die Welt, so ist der Mensch immer noch nicht seine Identität. Aus der ontologischen Unvollkommenheit oder besser aus der Identität, denkt sich der Mensch in eine bessere Welt als es die ist, in der er ist, und darin soll man den Beginn und das Anzeichen (einer Utopie sehen) eines Utopicums sehen. Der Mensch per se ipsum als reflektierendes Wesen begriffen, ist par excellence unvollkommen, wenigstens die Domination des HUNGERS läßt ihn so sein, der ihn allein nicht angeht, seine Existenz, sondern das Sein selbst. Trotzdem ist ihm auf der Hand und klar, daß, was auftaucht, von innen beginnt, hier allerdings mit einem Unterschied: das, was ihn an das Tageslicht treibt, will ihn nicht nur in seiner eigenen Bejahung zeigen, sondern auch besser und schöner, um so das Ziel des Erscheinens zu verwirklichen. Darin liegt früher oder später die utopische Unruhe mit dem klaren Zeichen NOCH-NICHT, das auf das verweist, was in der Zukunft zu erwarten ist. Der weise Bloch zeichnet die ungewöhnliche Natur des Utopicums in einem Hinweisen auf die Grenze des Übergangs dieses NOCH-NICHT-BEWUßTEN: »Auf ihr zeigt sich, bei einem gelungenen Durchbruch Erde, auf der noch niemand war, die selbst sogar noch nicht war, die zugleich den Menschen, den Reisenden, den Kompaß, die Tiefe in die Erde braucht«. Die essentiell begriffene konkrete Utopie pulsiert also in der Prozess ualität der Welt, zeigt den Inhalt des konkreten UTOPISCHEN BEWUßTSEINS, das näher erklärt werden muß.

Bei einer guten Wahrnehmung der Intention des utopischen Bewußtseins bei der Bildung der UNION des Denkens und Seins entdeckt man, daß diese Einheit keine dialektische Gegebenheit ist, sondern eher eine geschichtliche Aufgabe, die sich geschichtlich in der Form der Realisierung der Potenzen der Welt zeigt, die eigentlich die Basis des utopischen Denkens und der Utopie sind. Die Utopie beginnt da, wo das Wesen und die Erscheinung inkongruent zu einander wechseln, wohin sie einander wirklich und möglich treffen, dort, wo das noch-nicht-Entstandene, noch-nicht--Bewußte ist. Das, was einer Zeit unmöglich scheint, ist in der anderen mögliche Wirklichkeit, die Utopie, die das »Unmögliche« denkt, wird zur unverantwortlichen Spielerei, ohne dabei auf ihre temporale Projektion zu achten und sie einzusehen, innerhalb derer sich der Übergang der »Unmöglichkeit« in die Möglichkeit abspielt (wir denken dabei immer an die konkrete, nicht an die abstrakte Utopie). Durch das gedachte »Unmögliche« transcendiert die Utopie Zeit und Raum, obwohl sie sich, von der anderen Seite betrachtet, in Zeit und Raum realisiert. Erst in diesem Sinn ist das Utopische »nirgendwo«, also noch-nicht. Durch die Entdeckung rettet die Utopie den Menschen vor der rauhen Verdinglichung, vor dem Eintauchen in die Gewesenheit, ihn so zu einer Menschlichkeit führend, die es ohne Zukunft nicht gibt. Auch die Welt, die nach den Gesetzen der Vernunft geschneidert ist, steht manchmal im Gegensatz zum Humanum, für das die Utopie dann auch kämpft.

its implications, the "human essence for Bloch is to have a utopia," and

this needs further explanation.

Like the world, man is still not his identity. Out of ontological imperfection, or rather out of identity, man imagines a better world than the one in which he is, and this is where we should see the beginning and the sign (seeing of a utopia) of a utopia. Man per se ipsum understood as a reflecting being is imperfect par excellence, at least the dominance of the HUN

GERS lets him be like that, which does not concern him alone, his existence, but being itself. Nevertheless, it is obvious and clear to him that what emerges begins from within, but here with one difference: what affects him drives the daylight, wants to show it not only in its own affirmation, but also better and more beautiful, in order to realize the goal of appearance. Sooner or later therein lies the utopian restlessness with the clear sign YET-NOT pointing to what is to be expected in the future. The wise Bloch draws the unusual nature of the utopia by pointing to the limit of the transition of this YET-NOT-CONSCIOUS: »On it shows, with a successful breakthrough, earth on which nobody was yet, which even wasn't even yet , which at the same time needs the human being, the traveller, the compass, the depths of the earth«. The essentially grasped concrete utopia thus pulsates in the process uality of the world, shows the content of the concrete UTOPIAN

CONSCIOUSNESS that needs to be explained more closely.

With a good perception of the intention of the utopian consciousness in the formation of the UNION of thought and being, one discovers that this unity is not a dialectical fact, but rather a historical task that shows itself historically in the form of the realization of the potentialities of the world , which are actually the basis of utopian thinking and utopia.

Utopia begins where essence and appearance alternate incongruently with one another, where they actually and possibly meet one another, where the not-yet-arisen, not-yet-

- Conscious is. What seems impossible at one time is possible reality at another, the utopia that represents the »impossible«

thinks becomes an irresponsible gimmick without paying attention to and acknowledging its temporal projection within which the transition from "impossibility" to possibility takes place (we always think of the concrete, not the abstract, utopia). Utopia transcends time and space

through the imaginary "impossible," although seen from the other side, it is realized in time and space. It is only in this sense that the utopian is "nowhere," that is, not yet. Through discovery, utopia saves man from rough reification, from immersion in what has been, thus leading him to a humanity that does not exist without a future. Even the world, which is tailored according to the laws of reason, sometimes stands in opposition to the humane, for which utopia then also fights.

Wenn das Bewußtsein die unvollkommene wirkliche Realität ist und der Mensch ein »unvollkommenes Wesen«, ist ihr Einander dann in der ontologischen Prozessualität gegeben, durch die die eigenen Unvollkommenheiten beseitigt werden im Entstehen einer neuen Wirklichkeit, neuer Notwendigkeiten, wovon die empirische Wirklichkeit zeugt, die keine Aktivität kennt, die auf dem eigenen Nichtbestehen basiert. Auch der Hunger erneuert sich immer von neuem, indem er indiziert, daß die bloße Selbsterhaltung das simultane Bestreben nach Änderung begleitet, d. h., daß im Prozeß der Selbsterhaltung auch der Prozeß der »Selbsterweiterung« liegt, also ein Marxsches Schaffen neuer Bedürfnisse. Eine solche Befriedigung hat der menschlichen Existenz etwas gegeben, was den anderen Wesen des Universums fehlt: die Theologie, die die Menschen auf die Welt der antinomischen Endlosigkeit projizieren, wenn sie ihr eigenes Dasein als das »eines Strohhalms im Wind« erkennen. Natürlich fließt die Erhaltung des Menschen nicht endlos, ist nicht ohne einen gewissen Sinn, und das zeigt sich im ideellen Schaffen im Kopf dessen, das sich in der Wirklichkeit zeigen wird, wie auch in der Geweckteit des »Gewünschten«, das Affekte, Erwartungen und Tagträume erfüllt, also in der Gegenwart in die Zukunft wirft, schwerer noch aber aus der Zukunft in die Gegenwart, und die Vergangenheit, die als Paradoxon der Zukunft begriffen werden muß. Eigentlich konzentriert sich der Hunger des Menschen und seiner Welt in der Sehnsucht, die in uns mit Hoffnung vermengt brodelt, die deshalb in Verlangen übergehen, weil sie nicht sättigen, um wirksamer zu werden als das Gewünschte und um zu erreichen, daß das Erdachte verwirklicht wird. Deshalb ist beim Arbeitswillen zur Befriedigung die Notwendigkeit impliziert, daß immer rationell mit den Mitteln des Ziels zu kalkulieren. Die unerreichbare Geschichte dieses zweckgebundenen Denkens liegt darin, daß jeder Mensch weiß, was er will, jetzt und später, aber, wie wir schon anfangs meinten, niemand weiß überhaupt, was er eigentlich will.

Da dieser Hunger durch ARBEIT gedämmt werden kann, die auf Antizipierung beruht, ist der Prozeß der menschlichen Befriedigung im Marxismus mit einem wertgebundenen Charakter verbunden, mit einem Charakter der Theologie des Arbeitsprozesses in dauernd reicheren, experimentierenderen Antizipationen, formenden Modellen usw. Auf diese Weise verbindet man den Wert des Resultats des Arbeitsprozesses mit der Reichweite der antizipierten Realität, und da der Theologie des Arbeitsprozesses keine Grenzen gesetzt sind, erstarkt die Forschung der Tendenzen der Welt den Sinn dieses Prozesses. Da die Aktivität des Menschen in der Richtung der reflexiv-antizipierenden Zukunft strömt, so wird sein Verhältnis mehr oder weniger wie das Verhältnis einer Zeit zur Zukunft durch sein Verhältnis zum Arbeits laboratorium als auch THEORIE-PRAXIS bestimmt. Darin hat die Antizipierung oder Vorwegnahme eine besondere Rolle, die als eine Art Vorhut erscheint, die sozusagen im Voraus das tut, was kommt, das, weswegen sich die Vorwegnahme ereignet. Dabei

If consciousness is the imperfect real reality and man is an "imperfect being," then their mutuality is given in the ontological processuality through which one's own imperfections are eliminated in the

emergence of a new reality, new necessities, to which empirical reality testifies, who knows no activity based on its own non-existence. Hunger, too, is constantly renewed, indicating that mere self-preservation accompanies the simultaneous striving for change; i.e. that in the process

of self-preservation also the process of "self-expansion"

lies, i.e. a Marxian creation of new needs. Such satisfaction has given to human existence something that the other beings of the universe lack: the theology that human beings project onto the world of antinomian infinity as they view their own existence as that of "a straw in the wind." recognize. Of course, the preservation of man does not flow endlessly, is not without a certain meaning, and this is shown in the ideal creation in the head of what will be shown in reality, as well as in the awakening of the "desired", the affects, ext Fulfills expectations and daydreams, i.e. throws the present into the future, but heavier still from the future into the present, and the past, which must be understood as a paradox of the future. Actually, the hunger of man and his world is concentrated in the longing that seethes in us mixed with hope, which therefore turns into desire because it does not satisfy, in order to become more effective than what is desired and in order to achieve that what is conceived is realized. That is why the will to work for satisfaction implies the need to always calculate rationally with the means of the goal. The unattainable history of this purposeful thinking lies in the fact that every human being knows what he wants, now and later, but, as we said at the outset, nobody really knows what he actually wants.

Since this hunger can be curbed by LABOR based on anticipation, the process of human gratification in Marxism is associated with a value-based character, with a character of theology of the labor process in ever richer, more experimental anticipation, formative models, etc. In this way one associates the value of the result of the labor process with the scope of the anticipated reality, and since there are no limits to the theology of the labor process, the study of world tendencies reinforces the meaning of this process. Since man's activity flows in the direction of the reflexive-anticipating future, his relationship is more or less determined, like the relationship of a time to the future, by his relationship to the work laboratory and THEORY-PRACTICE, Darin has anticipation or anticipation has a special role that appears as a kind of vanguard, doing in advance, as it were, what is to come, that is why the anticipation occurs. At 53

handelt es sich um Geöffnetheit des Tendierenden, was auch das letzte menschliche *Topos* ausmacht, wegen dieses *U-topos*, in dem nur die Menschen Platz finden können, auch um den Preis des Untergangs. Eigentlich ist dieser Topos das Entstehende, dieses, was noch-nicht ist, was als solches ins Bewußtsein dringt, und deshalb utopisch mit dem Humanum wachsen muß, dies als vorwegnehmendes Bewußtsein in der Sphäre der Subjektivität und als reale Möglichkeit in der Domäne der Objektivität, denn er ist die subjektive und die objektive Entität, die sich trotz allem als utopisches Bewußtsein und reale Tendenz hält, und von da aus die menschliche Existenz als primäres Charakteristikum begleitet, das schließlich E. Bloch ein für allemal auf eine philosophische Grundlage gestellt hat, indem er ihn zur primären Kategorie seiner Philosophie erhob.

Zum Unterschied vom Realen, das *gnoseologisch* die *Vergangenheit* darstellt, die in unser Bewußtsein gedrungen ist, und so zur Realität wurde, ist das Utopische das, was faktisch noch nicht ist, potentiell aber sein sollte, es ist die *Geöffnetheit* unserer Welt in der Form der *Möglichkeit*. Eine hermetisch abgeschlossene und sterile Realität wäre das Grab für den Sinn des menschlichen Daseins, eine Schlucht für die Möglichkeiten, die uns nicht verlassen, solange wir Menschen sind und das sein wollen. Der utopische Hintergrund ist allein dadurch daß er für die kommende Realität geöffnet ist nocht nicht überall zu sehen, besonders heute, da man künstliche Werte kaum von echten unterscheiden kann. Einer anti-utopischen Zeit, wie sie die unsere ist, erscheint das Utopische als etwas Verantwortungsloses, Transzendentales, Fremdes, Feindliches, wenn man über es theoretisch sprechen und diskutieren will, auch wenn wir es als eigenes Wecken erleben, dessen die Menschen nocht nicht genügend bewußt sind. Sie sehen nicht, daß die Welt ohne Utopicum, das überall mit dem Möglichen erscheint, eisige Wirklichkeit wäre, d. h. daß ohne Möglichkeit anders zu sein, jeder Versuch zwecklos wäre, ein Korelat zwischen der Vorwegnehmung und den Plänen zu finden, daß dies dem mörderischen Circulus gestatten würde, jeden Sinn zu zerstören, daß der Mensch ohne Utopicum ein Tier wäre.

Bedeutete das nun, der Mensch mit dem Utopicum, und sei es auch nur das begrifflich Mögliche, Erhoffte, mehr noch das Negative in der Welt, sein Wesen erreicht hat, oder indiziert das Utopicum selbst die Unmöglichkeit der Identifizierung mit der Menschlichkeit? Durch die Thematik über die Möglichkeit der Identiät Subjekt-Objekt ragt die Frage über den Rahmen unseres Themas hinaus, und deshalb wird hier aus verständlichen Gründen nicht die Rede davon sein. Aber daß mit und durch das Utopicum der Mensch sein kann und muß, ist schon bisher gesagt worden. Hamlets Unruhe in der menschlichen Existenz, ein Blühen an Intentionen, ein unerschöpflicher Strom von Träumen, die unerbittliche Bewegung dahin, wo man noch nicht war, die kindliche Neugierde danach, in Kants Sprache gesagt, die Hoffnung, die dies alles sichern will, und eine Anzahl anderer Erscheinungen,

it is about the openness of the tendency, which also constitutes the ultimate human topos, because of this u-topos in which only humans can find a place, even at the price of destruction. Actually, this topos

is what is emerging, what is not yet, what penetrates consciousness as such, and must therefore grow utopian with the humanum, this as anticipatory consciousness in the sphere of subjectivity and as a real possibility in the domain of Objectivity, because it is the subjective and the objective entity, which despite everything holds itself as utopian consciousness and real tendency, and from there accompanies human existence as a primary characteristic, which finally E. Bloch once and for all on a philosophical basis by making it the primary category of his philosophy.

In contrast to the real, which gnoseologically represents the past that has penetrated our consciousness and thus become reality, the utopian is that which is not yet factual but should be potentially; it is the openness of our world in form The possibility. A hermetically sealed and sterile reality would be the grave for the meaning of human existence, a chasm for the possibilities that do not leave us as long as we are human and want to be that. The utopian background is not to be seen liberally simply because it is open to the coming reality, especially today, when artificial values can hardly be distinguished from real ones. In an anti-utopian age like ours, the utopian appears as something irresponsible, transcendental, alien, hostile when one wants to speak and discuss it theoretically, even if we experience it as our own awakening of which people have not yet are sufficiently aware. They do not see that the world would be icy reality without utopia, which appears everywhere with the possible; H. that without the possibility of being different, any attempt would be futile to find a correlate between anticipation and plans, that this would allow the murderous cycle to destroy any sense that man without utopia would be an animal.

Does that now mean that man with the utopia, even if it is only the conceptually possible, hoped for, even more the negative in the world, has reached his essence, or does the utopia itself indicate the impossibility of identification with humanity? The subject matter of the possibility of subject-object identities extends the question beyond the scope of our topic, and therefore, for understandable reasons, it will not be discussed here. But it has already been said that with and through the utopia man can and must exist. Hamlet's restlessness in human existence, a blossoming of intentions, an inexhaustible stream of dreams, the inexorable movement to where one has not yet been, the childlike curiosity afterwards, to use Kant's language, the hope that secures all this will, and a number of other appearances, 54

die eine Bewegung zur Heimat bedeuten, sind unbestechliche Zeugen von der utopisch geöffneten Welt und eo ipso auch der Unerreichtheit in der Heimat.

Das Utopicum ist also im Kern unseres Bestehens das Offene, Prozessuelle. Seine psychologische Form, die subjektive Seite des Menschen ist »noch-nicht-bewußt«, was in geschichtlicher Hinsicht immer noch den Zustand aller Menschen bezeichnet, das Bewußtsein, das durch die Sonne des Bewußtseins noch nicht erläutert ist als Heimat der Menschen, mehr noch, wo nicht einmal der Raum dazu geschaffen ist. Noch-nicht-bewußt ist im Grunde vorbewußt im guten Sinne, das Glitzern in der Richtung vorwärts, etwas wie Morgenröte mit einer Tendenz zum Ansteigen, zur Hoffnung und weit entfernt von nächtlicher Träumerei. Ontologisch ist es untrennbar von noch-nicht-Entstandenem, leer ist es, wenn es als Korelat nicht dieses Ontologische hat, das eigentlich die Zukunft ist, die sich bildet. Ohne Ontologisches erfüllt es noch private Träume, wenn es sich nicht über dieses Private in das Königreich der abstrakten Utopien über eine Verbesserung der Welt schwingt. Kurz, das Utopische ist viel zu nah, unmittelbar, zu sehr mit dem Humanen verwachsen, Bewohner der menschlichen Intimität, es ist der Weg zu ihm zu kurz, um darauf einen Bloch'schen Schritt in der Welt zu tun, in der Geschehen Vergangenheit ist und die Wahrheit eine fertige Sache. Seine Erscheinung aber ist nicht immer der Ruf der Zukunft, sie kann auch die Nachricht von der Krise des Humanums sein, wenn sie auch nicht als das Daiionion von Sokrates figuriert, oder als Platos Eros oder als Aristoteles' »Dynameion«, Leibnitz' Tendenz, Kants kategorischer Imperativ, Hegels absoluter Geist, Marx' humanistische Gleichungen »Humanismus-Naturalismus«, Blochs Hoffnung. Sie erfüllt die Kunst wie das Blut, wie Feuer trägt sie die Freieheitsbewegungen, wie Licht durchdringt sie die menschlichen Schöpfungen, steht im Kern der Errungenschaften und der Fehlschläge, bewegt lebendige Impulse, nicht nur des Menschen, sondern auch der Welt, und ist so TERRA UTOPICA.

Davon getrennt beobachtet ist das Humanum der Kern der menschlichen Natur, die Kraft, durch die die menschlichen Schwächen überwunden werden, der Agens der tiefsten Unruhen des menschlichen Wesens und zugleich ihre Inkarnation. Deshalb muß es differenziert werden von der Humanität, die unserer Meinung nacht mit den zwischenmenschlichen Beziehungen verbunden ist und ihrer sozialen Sphäre, die Menschlichkeit mit genügend mitfühlendem Gefühl für die Schwierigkeiten der Menschen, mit Mut zum Widerstand, Tapferkeit zum Kampf gegen das barbarische Verhältnis zum Menschen und allem, was das Menschliche negiert, mit suptilem Fühlen für ein Werten der Menschenwürde. Dies kommt besonders dann zum Vorschein, wenn man mit Menschen manipulieren will wie mit Dingen. In dieser Bedeutung ist die Humanität die Verwirklichung der Tugenden, die sich nur innerhalb eines gesellschaftlichen Mediums formen können, wo sie als edles moralisch etisches Verhalten ge-

that signify a movement to the homeland are incorruptible witnesses of the utopian open world and eo ipso also of the unattainability at home.

At the core of our existence, the utopian is the open, the process. Its psychological form, the subjective side of man, is "not-yet-conscious," which historically still denotes the condition of all human beings, the consciousness that has not yet been explained by the sun of consciousness as the home of human beings, even more so, where not even the space for it is created. Not yet conscious is basically preconscious in a good sense, the glitter in the direction forward, something like dawns with a tendency to rise, towards hope and far from nocturnal reverie. It is ontologically inseparable from that which has not yet come into being, it is empty if, as corelate, it does not have this ontological which is actually the future that is being formed. Without the ontological, it still fulfills private dreams if it does not soar over this private into the kingdom of abstract utopias about an improvement in the world. In short, the utopian is much too close, too immediate, too closely related to the human, inhabitant of human intimacy, the way to it is too short to take a Blochian step in the world, in what happened is in the past and the truth is a finished thing. But its appearance is not always the call of the future, it can also be the news of the crisis of humanity, even if it does not figure as Socrates' Daiionion, or as Plato's Eros or as Aristotle's »Dynameion«, Leibnitz 'Tendency, Kant's categorical imperative, Hegel's absolute spirit, Marx' humanistic equations 'humanism-naturalism', Bloch's hope. It fills art like blood, it carries the freedom movements like fire, it penetrates human creations like light, stands at the core of achievements and failures, moves living impulses, not only of people but also of them world, and so is TERRA UTOPICA.

Observed separately, the humanum is the core of human nature, the power by which human weaknesses are overcome, the agent of the deepest turmoil of the human being and at the same time its incarnation. Therefore, it must be differentiated from humanity, which in our opinion is connected with interpersonal relationships and their social sphere, humanity with enough compassionate feeling for people's difficulties, with courage to resist, bravery to Struggle against the barbaric relationship to man and everything that negates what is human, with a supreme feeling for valuing human dignity. This is especially evident when manipulating people as you want to manipulate things. In this sense, humanity is the realization of the virtues, which can only be formed within a social medium where they are conceived as noble, morally ethical behavior

sehen werden, als warmes humanes Verhältnis zu den anderen, als uneigennütziges Engagement in gemeinsamen Aufgaben, im entwickelten Rechtsgefühl, Gefühl für die Warheit, die Wahrheitsliebe das Gefühl für das Maß, denn der Radikalismus um jeden Preis kann ein unmenschlicher Zug sein in der Tapferkeit, in der Gemeinschaftsliebe usw.

Natürlich ist das Humanum nie ein selbstverständlicher Besitz des Menschen, es kann dies seinem Wesen nach nicht sein, da sein Bestehen kein fertiger Inhalt ist, den man nehmen kann oder auch verwerfen, je nach Bedarf, im Gegenteil: es muß sich so zu sagen immer von neuem entwickeln und der Probe des Gesellschaftslebens ausgesetzt sein-der Affirmation oder der Negation. Sein Platz ist in der aktiven menschlichen Tätigkeit. In dieser Hinsicht sah Marx in der Arbeit die Quelle der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten, zugleich hat er aber auch bewiesen, daß die kapitalistische Produktion die menschliche Natur zerschlägt und zerstört. Eigentlich ist der Gedanke Marx', daß die Menschheit schon seit langem von etwas träumt, von dem sie schon ein Bewußtsein hat, um es dann wirklich zu besitzen, unverständlich, wenn man dabei nicht die Intentionalität vor Augen hat, die das primäre Kennzeichen der konkreten Utopie ist. Ähnlich ist es mit der KREATION, die er Formung nennt nach dem Gesetz der Schönheit, die jedem Gegenstand und Suchen als Maßstab eigen ist, damit die Produktion künstlerischen Charakter erhält durch die Aufhebung der eigenen Alienation. Eigentlich eine Produktion, die zur »Eigentätigkeit« wird und zur Freiheit sieht Marx als eine Rückkehr des Menschen zu sich selbst an, zu seiner ursprünglichen Natur, beziehungsweise als« wahre Lösung des Zwiespalts zwischen Essenz und Existenz, zwischen Verdinglichung und Selbstverdinglichung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Arbeit« (Marx). Oder weiter: Wie würde Marx die Realisierung der menschlichen Totalität antizipieren ohne Voraussetzung der konkreten Utopie? Das universelle Produzieren ist für ihn ein generischer Begriff des Menschen, wie das Utopische, das wir am Ende von Marx' Konstatation fühlen, im Sinne der Unvollkommenheit steht, die sich gegen alle Unvollkommenheiten wendet, gegen die Realität, die authentische menschliche Merkmale verloren hat oder verliert. Nach Marx' begrifflicher Dialektik ist der Mensch ein Spieler und Spielzeug in den kosmischen Kräften, und daher auch die spezifische Kraft des Universums, die die utopische Intentionalität gerade charakterisiert.

Die Welt, in der die Dinge ihren Wert durch die Umwandlung in Gegenstände eingebüßt haben, in der sie zur undurchdringlichen Wand zwischen Mensch und Mensch wurden, den Unterschied zwischen Innerlichem und Äußerlichem, entfernt haben, diese Welt ist *äußerlich* geworden, nackt und dem Menschen fremd. So finden wir uns auf der Linie, an der das Utopicum die Krise des Humanums aufdeckt. Dies kommt daher, daß sich die Wirklichkeit im Verhältnis zum Humanum geschichtlich nicht nur bereichert, sondern auch verarmt, verfremdet, und so sucht man einen Aus-

as a warm, humane relationship with others, as an unselfish commitment to common tasks, in a developed sense of justice, a sense of truth, a love of truth, a sense of proportion, because radicalism at

any price can be an inhuman trait in of bravery, of community love, etc.

Of course, the humanum is never a natural possession of man, it cannot be this in its essence, since its existence is not a ready-made content that one can take or discard as required, on the contrary: it must always be said like that develop anew and be subjected to the test of social life-affirmation or negation. Its place is in active human activity. In this regard, Marx saw work as the source of the development of human abilities, but at the same time he proved that capitalist production crushes and destroys human nature. In fact, Marx's idea that mankind has long been dreaming of something of which it is already conscious, in order to then actually possess it, is incomprehensible if one does not keep in mind the intentionality that is primary characteristic of the concrete utopia. It is similar with the CREATION, which he calls shaping according to the law of beauty, which is inherent in every object and search as a standard, so that the production acquires an artistic character through the abolition of its own alienation. In fact, Marx sees a production that becomes “individual activity” and freedom as a return of man to himself, to his original nature, or as a “true resolution of the dichotomy between essence and existence, between reification and self-reification , between freedom and necessity, between the individual and work” (Marx). Or further: How would Marx anticipate the realization of the human totality without presupposing concrete utopia? For him, universal producing is a generic concept of man, like the utopian we feel at the end of Marx's statement, in the sense of the imperfection that turns against all imperfections, against the reality that has lost authentic human characteristics or lose. According to Marx's conceptual dialectic, man is a player and plaything in the cosmic forces, and hence also the specific force of the universe that characterizes utopian intentionality.

The world in which things have lost their value by being transformed into objects, in which they have become the impenetrable wall between man and man, have removed the difference between internal and external, this world has become external, naked and alien to humans. So we find ourselves on the line where the utopia uncovers the crisis of humanity. This is due to the fact that reality in relation to humanity is not only historically enriched, but also impoverished, alienated, and so one seeks a 56

weg in utopischen Ideen. Wenn sie leer ist, was durch Reduktion auf eindimensionale Temporalität sinnentleert, in geschichtlichen Möglichkeiten verspielt bedeutet, dann hat die Wirklichkeit nichts, wonach sie wahr sein kann, und so existiert sie als Unwahrheit, die vergeblich versucht, sich in abstrakten Utopien durchzuschmuggeln, in reaktionären Ideologien als Wahrheit erscheinen will. Eine Welt, die sich der Lüge ausgesetzt hat, kann dem Menschen nichts als Unsicherheit bieten, Angst, und eine solche Welt ist sehr wenig menschlich, um überhaupt eine menschliche Heimat zu sein. Die Menschlichkeit ist im Gegenteil in einer solchen Welt dem Untergang geweiht. Einer solchen Wirklichkeit, die die menschlichen Primalitäten verliert, setzt sich die Utopie in Form abstrakter aber nicht reaktionärer Utopien oder konkret-utopischer Aktivitäten entgegen, die sich von radikaler konkret-utopischer Kritik über Aufruhr und humanistischen Widerstand zur Revolution bewegt, indem sie die Zukunft immer mit neuen Zeichen bedeckt, aber auf diese Weise auch die Krise der Humanität zeigt. Die Krise ist hier in Abwesenheit des Sinns für das menschliche Spezificum, in Fehlern der humanistischen Ziele, in der Unmöglichkeit, einen Weg aus der Gewalt zu finden, der die Menschen ausgesetzt sind, in einer Häufung der geschichtlichen Probleme ohne Aussicht auf ihre Lösung, in einer gewaltsamen Bedrohung des Rechts, der Freiheit und der Menschenwürde u. A. Eine konkret-utopische Aktivität ist in solchen historischen Geschehen darauf gerichtet, die Krise einem Ausgang zuzuführen, wenn sich als Mittel zu diesem Zweck abstrakte oder konkrete Utopien dienen, und dessen ist die Geschichte voll. Aber auch wenn sie von der Vergangenheit spricht, hat die Utopie die Zukunft vor Augen.

Trotzdem führt ein Überschreiten der Grenzen, die die Zukunft von der Vergangenheit trennen zu keinem Novum, wenn man die härteste Grenze nicht in der Gegenwart sieht. Manchmal ist es tragisch, daß sich der Mensch nicht von ihr losreißen kann, denn solange er nur ihrer ist, kann er kein utopisches Wesen sein, kaum ein Mensch. Einer mörderischen Kritik waren einst und sind es heute noch mehr die BOTEN der Zukunft ausgesetzt, wie auch die, die sich von der groben, empirischen Realität entfernen, die also nicht Sklaven der Gegenwart sein wollen. Nach vielem, das sich heute abspielt, ist die Gegenwart Vergangenheit, wovon heute viele Institutionen, Organisationen, Systeme, Orientierungen, Ideologien, Weltanschauungen Zeugnis geben-dies sind Kräfte, die ihr konkret-utopisches Verhältnis zur Welt nicht bestimmen können, etwas schaffen, sondern nur vegetieren. Sie werden vom Strom der Oberflächlichkeit getragen, und so können sie fremde Befehle ausführen. *Die Gefahr von Kräften die viel tun, aber wenig denken ist noch nicht erfaßt, wie man auch nicht begreift, daß ihre Aktivität die Vernunft beschämt, daß ihr Glauben eine contradictio in adiecto* ist. Diese Kräfte glauben idiotisch daran, daß man durch Krieg den Weltfrieden bewahren kann, ohne einzusehen, daß sie damit nicht nur den Frieden, sondern auch das Menschen-

away in utopian ideas. If it is empty, which, by reduction to one-dimensional temporality, means emptied of meaning, lost in historical possibilities, then reality has nothing to which it can be true, and so it

exists as an untruth that tries in vain to find its way through abstract utopias. smuggle, wants to appear as truth in reactionary ideologies. A world exposed to lies can offer man nothing but insecurity, fear, and such a world is very little human to be a human home at all. On the contrary, humanity is doomed in such a world. Such a reality, which loses human primalities, is opposed by utopia in the form of abstract but non-reactionary utopias or concrete-utopian activities, moving from radical concrete-utopian critiques to insurrection and humanistic resistance to revolution , always covering the future with new signs, but in this way also showing the crisis of humanity. The crisis is here in the absence of a sense of the human specificity, in the failure of humanistic goals, in the impossibility of finding a way out of the violence to which people are subjected, in the accumulation of historical problems with no prospect of their solution, in a violent threat to justice, freedom and human dignity, etc.

Concrete utopian activity in such historical events is aimed at bringing the crisis to a conclusion if abstract or concrete utopias serve as a means to this end, and history is full of that. But even when it speaks of the past, utopia has the future in mind.

Nonetheless, crossing the lines separating the future from the past is not novel unless one sees the hardest line in the present. Sometimes it is tragic that man cannot tear himself away from her, for as long as he is only hers he cannot be a utopian being, hardly a human being. The MESSENGERS of the future were once and are even more exposed to murderous criticism, as well as those who distance themselves from the rough, empirical reality, i.e. who do not want to be slaves of the present. According to much that is happening today, the present is the past, of which many institutions, organizations, systems, orientations, ideologies, world views bear witness today - these are forces that cannot determine their concrete utopian relationship to the world, create something , but only vegetate. They are carried by the current of superficiality, and so they can carry out orders from others. The danger of forces that do a lot but think little has not yet been grasped, just as one does not grasp that their activity puts reason to shame, that their belief is a contradictio in adiecto. These forces idiotically believe that war can be used to preserve world peace, without realizing that in doing so they are not only preserving peace, but also human-57

leben bedrohen. Sie sind die einzigen Bewohner der abstrakten Wirklichkeit, die die Kälte der leeren Augenblicke verbreitet, die anonymen Produktivitäten legalisiert und die Menschenwürde verhöhnt. Eine solche Wirklichkeit macht den Menschen klein in einer riesigen Maschine, macht ihn zum Sklaven der Arbeit, die die wahren menschlichen Bedürfnisse nicht deckt. Verloren im monotonen Rhythmus, in den Wirbel des Gestern geworfen, sich und der Welt entrissen, verlieren sich die Menschen im eingeengten Raum ihrer menschlichen Möglichkeiten wie ein Armer in den Hoffnungen auf eine Lösung seiner Existenzprobleme und vergeblich zum Glück gewiesener, das sie allein und unsicher läßt. Deshalb ist die Frage nach dem Terror, den der tüchtige Geist über die menschliche Psyche ausübt berechtigt und selbstverständlich. Wie lange soll der Mensch die Vergewaltigung seines Geistes durch eine Anhäufung von Objekten, unter die er in dieser rauhen Zeit selbst gerät, noch erdulden? Wächst nicht die menschliche Wüste mit der leeren Gegenwart, mit den Spielereien der humanistischen Möglichkeiten? Zu welcher Absurdität die Mächte die Welt geführt haben, kann man an einer Frage zeigen: in welchem Ausmaß ist die Idee des Weltfriedens in den Plänen der Kriegstechnik und Industrie vertreten? Der Sarkasmus darin überflügelt den inneren Widerpruch um so mehr, je besser man weiß, daß diese dämonische Technik und Industrie einen ordinären humanistischen Primitivismus und eine perverse Psychologie demonstrieren von denen, die sich an ihrer zerstörerischen Macht ergötzen. Eine solche Technik, gepaart mit schmutziger Politik blokiert jedes humanistische Schaffen, anstelle ihrer Erstarkung tritt Angst, Desorientierung der menschlichen Einheit und vergrößert so die Entfremdung. Der Gebrauch der Atomwaffen zur Vernichtung des Menschenlebens zeugt von der fatalen Abstraktheit dieser Macht, von der schrecklichen Position ihrer Produzenten und Befürworter und mehr noch, es zeugt davon, daß das Schicksal des Menschen nicht in seiner Hand ist, und nicht in der Hand dessen, der weiß, was er will. Es ist eine tragische Wahrheit, daß die Technik heute nichts Warmes bietet, was dem Menschen nahe wäre, was Ideale mit wahren Werten weckte, um den Zielen der Humanität zu dienen. Ohne Rücksicht auf die irdischen Aufgaben entstand ein militaristischer Wettlauf, der der einzelnen menschlichen Einheit nur Verwirrung bringt. Deshalb fordert er die Humanisten dazu heraus, über die Werte nachzudenken, die schwinden und über die Möglichkeit, neue zu erstellen. Da die Utopie ein »Organ für ein Novum« darstellt, indiziert ihr Bestehen konkretutopische Möglichkeiten, die entdeckt werden sollen wegen der Dialektik der Welt, über die Hegel und Marx so gründlich nachgedacht haben.

Vielleicht entsteht dadurch der Eindruck über die Unverbindbarkeit der Technik mit der menschlichen Suptilität, was auch in einem bestimmten Maß nicht auszuschließen ist. Eine solche Behauptung aber würde implizieren, daß wir als Konsequenz gelten lassen, daß das menschliche Medium durch eine Einengung quali-

threaten life. They are the sole inhabitants of the abstract reality that spreads the coldness of empty moments, legalizes anonymous productivity and scorns human dignity. Such a reality makes man

small in a gigantic machine, makes him a slave to work that does not meet true human needs. Lost in the monotonous rhythm, thrown into the whirl of the gest, snatched away from themselves and the world, people lose themselves in the narrow space of their human possibilities like a poor man in the hopes of a solution to his existential problems and in vain fortunate that they alone and insecure.

Therefore the question of the terror that the active mind exerts over the human psyche is justified and self-evident.

How long shall man endure the rape of his spirit by a heap of objects under which he himself falls during this rough time? Doesn't the human desert grow with the empty present, with the gimmicks of humanistic possibilities? To what absurdity the powers have led the world can be shown by one question: to what extent is the idea of world peace represented in the plans of military technology and industry? The sarcasm in it outweighs the inner contradiction the more, the better one knows that

this demonic technology and industry demonstrates an ordinary humanistic primitivism and a perverse psychology of those who delight in its destructive power. Such a technique, paired with dirty politics, blocks all humanistic creativity, instead of strengthening it there is fear, disorientation of human unity and thus increasing alienation. The use of nuclear weapons to destroy human life testifies to the fatal abstraction of this power, to the terrible position of its producers and advocates, and even more, it testifies that man's fate is not in his hands, and not in the hands of those who know what they want. It is a tragic truth that technology today offers nothing warm that is close to man, that awakens ideals with true values to serve the ends of humanity. Without regard to the earthly tasks, a militaristic race arose, which only brings confusion to the individual human unit. Therefore, he challenges humanists to reflect on the values that are fading and the possibility of creating new ones. Since utopia is an "organ for a novelty," its existence indicates concrete-utopian possibilities to be discovered because of the dialectics of the world that Hegel and Marx thought so deeply about.

Perhaps this creates the impression that technology cannot be combined with human suppleness, which to a certain extent cannot be ruled out. But such a claim would imply that we accept as a consequence that the human medium quali-58

fiziert wird, nicht aber durch eine Expansion seiner Macht, ohne auch nur zu erwähnen, was die Negierung der Technik in Gegenwart und Zukunft bedeutet. Besonders wenn wir vor Augen haben, daß die Gegenwart ein Schnittpunkt dessen ist, was entsteht und dessen, was vergeht, der Meßpunkt des Progressiven und des Regressiven, der Ausgangspunkt zum Aufschwung zum Real-Möglichen, der Ort des Beschlusses für das, was sein soll, die Entdeckung der Unvollkommenheiten aber auch der Novums, der Beginn eines neuen Lebens, das Wecken gründlicher Änderungen in der Richtung eines besseren Morgen, kurz, ein Laboratorium Possibilis. Soviel dies auch Unbehagen in der humanistischen Welt stiftet Pessimismus für die Zukunft bringt, Wolken der Ungewißheit über das Morgen legt, so muß dialektisch dennoch die andere Seite gesehen werden, an der sich die epochale Umänderung, der Umschwung vorbereiten. Die neue Zeit kann man im neuen Lebensstil der Jugend in einer Abkehr vom Gesetz der Schwerkraft, in der Eroberung des Alls sehen.

Wenn es aber sinnlos ist, die Technik zu verwerfen, so hat es Sinn, an der Beseitigung der Bedingungen zu arbeiten, die sie unmenschlich machen, an der Beseitigung der Angst, die von ihr kommt, die den Menschen nicht angemessen ist, an der Beseitigung der Sinnlosigkeit, die von ihr kommt.

Es kann keinen Verdacht oder Zweifel mehr geben, daß die Technik überbewertet ist, daß man die Potenzen nicht erkannt hat, die dazu dienen, die Humanität zu zerstören. Hier wollen wir nur exemplarisch einige anführen, die die Politik, die Wissenschaft, die Kunst, den Alltag, den Sex und den Sport angehen.

Der Mensch, die höchste Form des Lebens, der Endpunkt der Entwicklung der Materie, der dank seiner Tätigkeit und den Umständen, in denen er lebte, zu diesen Höhen flog, wurde von der Technik versklavt gerade als er meinte, durch sie seine höchsten menschlichen Werte bestätigen zu können. Obwohl sie ungeahnte Potenzen freiwerden ließ, bedroht sie doch das größte menschliche Gut-die Freiheit. Sie bietet ihm Dinge, nicht aber Würde, sie schafft in ihm Bedürfnisse, die ihn nicht in seinem Wesen bestätigen, reduziert ihn zum Objekt unter Objekten, führt ihn so weit, daß er sich als Mensch nur in seiner Negation behaupten kann, d. h. wenn er Befehle ausführt, sie aber nicht produziert, was gerade die Degradierung seines generischen Wesens bedeutet. — Die Politik, die sie in die Hand genommen hat, entwickelt mit ihrer Hilfe ein Mißtrauensklima, das die moderne Menschheit krank erscheinen läßt, denn was die Gesundheit für den einen ist, ist das Vertrauen für alle. Wie sehr der technisch-politisch-organisatorische Geist eine solche Menschheit immer noch in den Abgrund stößt, sieht man an der blöder und sinnlosen Parole, daß man den Menschen organisieren muß, damit er genießt, und dies ist das Losungswort eines politischen Fanatismus, der sich unter den Bedingungen des technischen Aufschwunges abspielt und desto stärker ist je mehr er durch Unterdrückzug der religiösen Blindheit auf seine Weise ihre Rolle übernehmen muß-

but not through an expansion of its power, without even mentioning what the negation of technology means in the present and in the future. Especially when we keep in mind that the present is an

intersection of what arises and what passes away, the measuring point of the progressive and the regressive, the starting point for the ascent to the real possible, the place of decision for what is should, the discovery of imperfections but also of the novelty, the beginning of a new life, the awakening of fundamental changes towards a better tomorrow, in short, a laboratory possibility. As much as this causes uneasiness in the humanistic world and brings pessimism for the future, clouds of uncertainty over tomorrow, the other side must nevertheless be seen dialectically, on which the epochal change, the upheaval is preparing. The new age can be seen in the new way of life of youth in a departure from the law of gravity, in the conquest of space.

But if there is no point in discarding technology, then there is point in working to eliminate the conditions that make it inhuman, to eliminate the fear that comes from it, which is inappropriate for humans, to eliminate the futility that comes from her.

There can no longer be any suspicion or doubt that the technology is overrated, that the potencies that serve to destroy humanity have not been recognized. Here we only want to cite a few as examples that concern politics, science, art, everyday life, sex and sport.

Man, the highest form of life, the final point of the evolution of matter, who, thanks to his activity and the circumstances in which he lived, flew to these heights, was enslaved by technology just when he thought he could achieve through it his highest human values to be able to confirm. Although it released undreamt-of potencies, it still threatens the greatest human good - freedom. It offers him things but not dignity, it creates needs in him that do not confirm his nature, reduces him to an object among objects, leads him so far that he can only assert himself as a human being in his negation, i.e. H. when he carries out orders but does not produce them, which means the very demotion of his generic nature. With their help, the politics they have taken in hand are developing a climate of mistrust that makes modern humanity appear ill, because what health is for one person, trust is for everyone. How much the technical-political-organizational spirit still pushes such a humanity into the abyss can be seen from the bidder and meaningless slogan that people have to be organized so that they enjoy, and this is the watchword of a political fanaticism, which takes place under the conditions of the technical upswing and the stronger it is the more it has to take on its role by suppressing religious blindness in its own way-59

te. Der politische Fanatismus, der im Schwung des technischen Aufschwungs kommt, in der technischen Negativität also, ist die Basis aller gesellschaftlichen Negativitäten heute. Er artikuliert, destruiert die menschlichen Kräfte anstatt sie zu aktivieren oder zu integrieren, was dank ihrer enormen Kräfte heute die Philosophie und die Kunst versuchen, die am Rande der menschlichen Interessen stehen als unzweifelhafte Zeugen der Krise der Humanität. Es ist nämlich mehr Reife und humanistische Entschlossenheit nötig, die sie immer noch finden, um der Faktizität den Sinn einzuhauchen, der scheint's dem politisch-technischen Aroma der Zeit nicht behagen will.

Die Bedingungen der Entfremdung haben sich seit Marx' Zeiten geändert, aber es wurde kaum etwas getan, um sie aufzuheben. Die Klasse, die das Banner des Sozialismus tragen sollte, hat sich als solche noch nocht zu formen vermocht, und die Kräfte, die in ihrem Namen auftraten, konnten nicht über sich selbst hinaus, obwohl es scheinen wollte, als könnten sie eine Phase der geschichtlichen Entwicklung überspringen. Trotzdem ist dank ihnen *potentiell* der Prozeß der Entfremdung aufgehalten, obwohl das Schicksal der Humanität nicht verbessert wurde. Auch dort wo es schien, daß fortschrittliche Kräfte das Steuer führen, hat es sich gezeigt, daß die Idee der Humanität noch immer nicht genügend Raum hat. Einer besonderen Dehumanisierung kommen wissenschaftlicher Positivismus in Form eines scientistischen Fanatismus zugute, zieht sich besonders durch die Soziologie in die Gesellschaftswissenschaften, wo man versucht, mit soziologischen Maßstäben das zu messen, was nicht meßbar ist, weshalb heute politisch die Soziometrie und die Statistik ausgeschlachtet werden, und dies ist ein Beweis für den Mangel an menschlichem Gefühl und der beste Beweis, wo der Gedanke des Widerstands endet in einer Ideologie, die in den besten Absichten die schönsten Werte untergraben kann-wie es etwa, nur der Erwähnung halber, mit der Manipulierung von Kunstgegenständen durch die Massenmedien ist. Neben echten Sendungen den gestellte Situationen aufgenommen, in denen man sich zurechtfinden soll, in denen zuletzt der Mensch der betrogene ist. Dies bezieht sich auf die Realisierungen, die Anpassungen großer künstlerischer Werke an *Zeit* und *Publikum,* was oft dazu führt, daß das Wesentliche und Große verlorengeht. Wenn man dadurch überhaupt etwas erreicht, dann ist dies Oberflächlichkeit, Kritiklosigkeit, moralische Verantwortungslosigkeit u. A. Wenn man noch hinzufügt, daß die nackte Frau die Plakate immer mehr erobert, die Auslagen. die Zeitungen, Zeitschriften, den Film das Theater, daß sie ihren Körper aufdringlich zur Schau stellt, weil sie selbst sieht, daß dies in der Zeit einen Umschlag bringt, da diese Zeit ihre Werte verloren hat, da die Erotik ermüdet, eintönig ist, wie die Technik, die mit ihr und der Politik herrscht und letztlich, daß sich der Sport so weit herabließ, daß sich Sportler schamlos verkaufen, da das Geld stärker als alles andere ist, dann sehen wir, daß es Dinge gibt, über die die Menscheit noch nocht nachgedacht hat, die man abwerfen soll, nach denen man streben soll.

te. The political fanaticism that comes with the rise of technology, that is, with technological negativity, is the basis of all social negativity today. He articulates, destroys, instead of activating or

integrating, human forces, which, thanks to their enormous powers, philosophy and art, which are on the fringes of human interests, are trying to do today, as undoubted witnesses to the crisis of humanity. It takes more maturity and humanistic determination, which they still find, in order to breathe meaning into factuality, which does not seem to want to please the political-technical aroma of the time.

The conditions of alienation have changed since Marx's time, but little has been done to reverse them.

The class which was to carry the banner of socialism has yet to form itself as such, and the forces which arose in its name could not transcend themselves, although they seemed able to mark a phase of the skip historical development. Nevertheless, thanks to them, the process of alienation has potentially been arrested, although the fate of humanity has not been improved. Even where it seemed that progressive forces were at the helm, it has been shown that the idea of humanity still does not have enough space. Scientific positivism in the form of scientific fanaticism benefits from a special dehumanization, particularly through sociology in the social sciences, where one tries to measure with sociological standards what is not measurable, which is why sociometry and the statistics are cannibalized, and this is proof of the lack of human feeling and the best proof of where the idea of resistance ends in an ideologic which, with the best of intentions, can undermine the most beautiful values-like it does, only the For the sake of mention, with the manipulation of art objects by the mass media. In addition to real broadcasts, there are also posed situations in which one has to find one's way, in which ultimately the person is the one who has been deceived. This refers to the realizations, the adaptations of great artistic works to time and audience, which often leads to the loss of what is essential and great. If anything is achieved by this, then it is superficiality, lack of criticism, moral irresponsibility, etc. If you add that the naked woman is increasingly conquering the posters, the displays. the newspapers, magazines, the film, the theater, that she puts her body on display because she sees for herself that this brings about a change in the times when this time has lost its values, when eroticism is tiring, monotonous is, like the technology that prevails with it and politics, and ultimately that sport has stooped so far that athletes sell themselves shamelessly because money is stronger than anything else, then we see that there are things about which mankind has not yet thought about, which one should discard, after which one should strive.

Die konkrete Utopie verlaugt, daß eine solche Wirklichkeit überwunden wird duch einen Bund zwischen dem, was möglich ist und dem Notwendigen, ohne aber die Gegenwart zu vernachlässigen für eine Zukunft oder umgekehrt, ohne die Schaffung von Idealen anzufechten, die Schein und Wirklichkeit klarmachen und eine Einfügung zwischen Zeit und Ewigkeit ermöglichen, und auch ermöglichen, daß man an der Änderung des Bestehenden arbeitet. Durch die Transzendierung der Gewesenheit stellt uns das Utopicum in ein Verhältnis zum Externen und zum Internen, regt uns an, auch wenn wir die Hoffnung auf Erfolg verlieren, entdeckt Fehlschläge, die mechanische Prozeßunterbrechungen als Ursache haben oder einseitige Ansichten. Von hier aus ist die Utopie das Königreich der Ziele und Zwecke, das der umgehen kann, der nichts will; praktisch-theoretisch: die Fähigkeit des Subjekts, an den Tendenzen der Gegenwart, die Zukunft abzulesen. Durch die Entdeckung der Starrheit verschiedener Lebensformen und durch die Erahnung anderer Möglichkeiten, ihrer Änderungen schneidet die Utopie schwerwiegend in das prozessuale Leben der Menschen. und der Welt. Ihr Erfindervermögen basiert auf einer besonderen Logik-wenn wir das richtig zeigen konnten-die fähig ist, durch ein Eintauchen und einen Aufschwung verschiedene Elemente zu integrieren, die sie vereinen möchte, und in ein Verhältnis stellen-zu einer Erweiterung der Wirklichkeit. Das utopische Bewußtsein will durchdringen zur Nacht, in der alle Wesen sind, wie sie sind, sie trägt das Subjekt und bringt die Anregung zur Entdeckung des REAL-MÖGLICHEN der Änderungsbasis und damit der Änderung der sozialen Wirklichkeit. Eine sinnvolle Formung der Wirklichkeit und ein Folgen der realen Möglichkeiten sind also ebenso auf der Linie der konkret--utopischen Gedanken und des Lebens. Die Utopie entdeckt nicht nur, sie nimmt vorweg und ist daher ein Spiegel der Krise des Humanums und ein Ausdruck der Notwendigkeit, aus dieser Krise zu gelangen. In diesem Sinn ist auch heute die Botschaft aktuell, die E. Bloch vor zwei Jahrzehnten den Hörern der Universität Cambridge brachte, und die verkürzt so lautet:«

»Inter arma silent. Aber der Krieg, der in Washington vorbereitet wird, bringt den Musen nicht nur Schweigen, sondern auch Zerstörung. Um so leidenschaftlicher müssen also heute die Wissenschaftler und Forscher den Frieden aufnehmen, um so genauer müssen sie das Denken des Agressors kennenlernen, es als solches erkennen und im Grunde seine verwirrende Ideologie erfassen. Das ist eine der wichtigsten Funktionen der Wissenschaftlerrepublik, die seit jeher durch die Notwendigkeiten der Humanität bestimmt ist.«

The concrete utopia assumes that such a reality is overcome by a bond between what is possible and what is necessary, but without neglecting the present for a future or vice versa, without contesting

the creation of ideals that clarify appearance and reality and enable an insertion between time and eternity, and also enable one to work on changing the status quo.

By transcending what has been, the utopia places us in relation to the external and the internal, stimulates us even when we lose hope of success, discovers failures caused by mechanical process interruptions or one-sided views. From here, utopia is the kingdom of goals and ends that can be circumvented by those who want nothing; practically-theoretically: the ability of the subject to read the future from the tendencies of the present.

By discovering the rigidity of different forms of life and by anticipating other possibilities, their changes, utopia severely cuts into people's processual lives. and the world. Their inventiveness is based on a particular logic - if we could show it rightly - capable of integrating, through an immersion and an ascent, different elements that they wished to unite and relate them - to an extension of reality. The utopian consciousness wants to penetrate into the night, in which all beings are as they are, it carries the subject and stimulates the discovery of the REAL POSSIBLE of the basis for change and thus the change in social reality.

A meaningful formation of reality and following the real possibilities are also on the line of concrete

-utopian thoughts and life. Utopia not only discovers, it anticipates and is therefore a reflection of the human crisis and an expression of the need to get out of this crisis. In this sense, the message that E. Bloch brought to the students of the University of Cambridge two decades ago is still relevant today, and which in short reads as follows:«

»Inter arm a silent. But the war that is being prepared in Washington brings not only silence to the muses, but also destruction. Scientists and researchers today have to embrace peace all the more passionately, they have to get to know the thinking of the aggressor all the more precisely, recognize it as such and basically grasp its confusing ideology.

This is one of the most important functions of the scientific republic, which has always been determined by the needs of humanity.«

HUMANITÄT UND UTOPIE

EINE ONTOLOGISCHE SKIZZE

Rudolph Berlinger

Würzburg

I.

Die beiden Titelworte »Humanität« und »Utopie« könnten den Anschein erwecken, als gehe es bei unseren Überlegungen um eine Gegenüberstellung von zwei Begriffen, nämlich von »Humanität« und »Utopie«, — oder gar um die Konfrontation von humaner Gesinnung und ideologisch fixiertem Denken.

Doch in welche Schwierigkeiten man gerät, wenn man das spezifisch neuzeitliche Problem der Utopie auf den Gedanken der Humanität hin bedenkt, erkennt man sofort, falls man sich darauf besinnt, daß der Begriff der humanitas einst mit einer ethisch verstandenen Philantropia identifiziert wurde.

Falls wir fragen, weshalb denn der Barbar dem homo humanus, der Ungebildete dem Gebildeten entegegengesetzt wird, und dabei die Frage der Legitimität solcher Entgegensetzung zulassen, stoßen wir auf eine althergebrachte Konvention, auf die man sich einlassen kann oder nicht.

Woran kann denn erkennen, weshalb man in einem gängigen Sinne davon spricht, diese oder jene Ideologie verletze einfach die dignitas hominis? Wohl daran, daß ein consensus omnium in der Frage besteht, der Mensch habe doch einen naturgegebenen Anspruch, daß seine Würde geachtet und eben nicht verletzt werde, falls wir uns einfach der Meinung überlassen, daß doch die sogenannte Würde des Menschen nun gerade das sei, was nie und nimmer in Frage gezogen werden dürfe.

Doch soll dieses ethische Postulat nicht einfach stillschweigend hingenommen werden, und die Rede von der humanitas hominis nicht eine leere Behauptung bleiben, dann ist die Frage unumgänglich, wodurch denn dieses Postulat ontologisch grundgelegt sei.

Dies heißt: Ist die Seinsart des Menschen so konstituiert, daß es schlechterdings billig ist, die Natur des Menschen nicht nur höher zu achten als die des Tieres, sondern gerade die Differenz

Rudolph Berlinger

In urzburg

I.

The two title words "humanity" and "utopia" could give the impression that our considerations are about a comparison of two concepts, namely "humanity" and "utopia" - or even about the confrontation of humane attitudes and ideologically fixed thinking.

But the difficulties one gets into when one considers the specifically modern problem of utopia in terms of the idea of humanity, one recognizes immediately if one remembers that the concept of humanitas was once identified with an ethically understood philanthropy .

If we ask why the barbarian is opposed to the homo huma-nus, the ignorant to the educated, while allowing the legitimacy of such opposition to be questioned, we come up against an age-old convention that may or may not be accepted .

How can one recognize why one speaks in a common sense of this or that ideology simply injuring the dignitas hominis? Good because there is a consensus omnium on the question that man has a natural right to have his dignity respected and not violated if we simply leave ourselves to the opinion that the so-called dignity of man is just that , which should never, ever be questioned.

But if this ethical postulate is not to be simply accepted in silence, and if the talk of hum anitas hominis is not to remain an empty assertion, then the question is unavoidable as to how this postulate is based ontologically.

This means: Is the way of being of man constituted in such a way that

it is absolutely fair not only to respect human nature more highly than that of the animal, but precisely the difference 63

von Mensch und Tier so evident zu machen, daß jedermann einsichtig wird, warum wir denn mit Recht wie selbstverständlich von der dignitas hominis sprechen können, nicht aber von der dignitas bestiae. Tiere, so meinen wir, seien zu schützen, die Seinsart des Menschen aber sei zu respektieren, und warum? Weil die Würde des Menschen in ihr gegründet sei.

Die Behauptung der Differenz von Tier und Mensch kann nur dann aufrecht erhalten werden, wenn sich zeigen läßt, daß der Mensch von seinem Zentrum her, also durch das Vermögen von Reflexion und Freiheit, sich vom Tier essentiell abzuheben vermag.

Darum ist es nicht von ungefähr, daß der sokratische Imperativ »gnothi sauton«, wenn wir ihn ontologisch fassen, eben gerade nicht mehr ciceronianisch meinen kann: Erkenne deine Fragilität! denn diese teilen wir mit dem Tier, sondern: Erkenne deinen Seinsrang, der seit Sokrates, wenn auch damals noch nicht ausgearbeitet, als Subjektivität des Subjektes begriffen wird.

Wird aber die Seinsdignität im Hinblick auf ein Seiendes von der Art des Menschen hin reflektiert, also auf den anderen seiner selbst, und nicht nur auf den anderen meiner selbst, der ich bin, dann nennen wir den Grund der Würde des Menschen die dialogische Natur der Subjektivität des Subjektes, das seine Sozialbezogenheit zum anderen als Dialog im Wort verlautbart.

Die Sprache als Medium der Sozialkommunikation von Mensch zu Mensch aber ist nicht nur die Dimension, in welcher der eine um anderen in ein Resonanzverhältnis tritt, so daß das, was den einen mit dem anderen verbindet, »widerzuklingen« vermag, im verlautbaren Wort wird vielmehr die Humanität des Menschen sinnlich anschaubar.

Nimmt man also das erste Titelwort, die »Humanität«, so meinen wir nicht eine Gesinnung oder ein sittliches Verhalten, sondern die ontologische Fundierung der Würde des Menschen im Wesen der Sprache, deren Substanz das Wort ist.

II.

Die folgenden Überlegungen zum Thema: »Humanität und Utopie« verfolgen weder eine informatorische noch eine pragmatische Absicht. Wir lassen uns vielmehr von der Intention leiten, das Sachproblem, also den Gedanken der Humanität und den der Ideologie, in das Blickfeld des Nachdenkens zu rücken. Dabei gehen wir von der These aus:

Humanität ist der Grund der Möglichkeit des Utopiegedankens.

Geschichtlich bedingt ist diese These zunächst im konkreten Daseinsverhältnis der politischen und gesellschaftlichen Situation der Neuzeit. Die unbestrittene sozialkritische Funktion der Utopie ist verursacht durch den Menschen, der sich mit seiner soziologischen Situation, und sei es auch nur annäherungsweise, in Einklang bringen will.

of man and animal so evident that everyone can see why we can rightly speak of the dignitas hominis as a matter of course, but not of the dignitas bestiae. Animals, we think, should be protected, but the

human way of being should be respected, and why? Because human dignity is based on it.

The assertion of the difference between animal and man can only be maintained if it can be shown that man is able to essentially set himself apart from animals from his center, i.e. through his ability to reflect and be free.

Therefore it is not by chance that the Socratic imperative

»gnothi sauton«, if we take it ontologically, can no longer mean Ciceronian: Recognize your fragilit y! because we share these with the animal, but rather: Recognize your rank of being, which since Socrates, even if not yet worked out at the time, has been understood as the subjectivity of the subject.

But if the dignity of being is reflected with regard to a being of the nature of man, i.e. to the other of himself, and not only to the other of myself who I am, then we call the reason for the dignity of man the dialo-gical nature of the subjectivity of the subject, which announces its social relation to the other as a dialogue in the word.

However, language as a medium of social communication from person to person is not only the dimension in which one enters into a resonance relationship with the other, so that what connects one to the other is able to "resonate" becomes in the utterable word rather, the human nature can be seen through the senses.

So if we take the first title word, "humanity," we do not mean an attitude or moral behavior, but the ontological foundation of human dignity in the essence of language, the substance of which is the word.

II.

The following reflections on the topic: »Humanity and Utopia« pursue neither an informational nor a pragmatic intention. Rather, we allow ourselves to be guided by the intention of bringing the substantive problem, i.e. the idea of humanity and that of ideology, into the field of reflection. We start from the thesis:

Humanity is the reason for the possibility of the idea of utopia.

This thesis is historically conditioned in the first place in the concrete existence of the political and social situation of modern times. The undisputed socio-critical function of utopia is caused by people who want to bring themselves into harmony with their sociological

situation, even if only approximately.

Dieser Approximativcharakter utopischen Denkens zwingt den Menschen dazu, aus dem Grunde seiner Möglichkeiten kreative Handlungshorizonte zu entwerfen, die nun an Stelle von einstigen Idealen getreten sind, und zwar zum Zwecke dessen, was der Mensch als gesellschaftliches Wesen auf Zukunft hin sein soll.

Wodurch aber ist der Mensch denn gezwungen, sich selbst in Gestalt von Willensentwürfen des Bewußtseins eine, wie man meint, zu verwirklichende Scheinwelt vorzusetzen, die ihm in der Vorstellung zu einer fernen Zukunft wird, zu dem, was seine einstige Gegenwart bestimmen soll.

Das neuzeitliche Utopiedenken kehrt das Verhältnis von Sein und Schein, von Urbild und Abbild, von Wirklichkeit und Unwirklichkeit, von Möglichkeit und Unmöglichkeit deshalb um, weil der Mensch in einer neuen imitatio Promethei die utopische Vorstellungswelt, seine Leitbilder, seine Leitgedanken und Leitvorstellungen elementar durch die Freiheit der Subjektivität der Vernunft kreativ, und nicht mehr sokratisch, entbindet. Utopien werden konstruiert, projektiert und dem Bewußtsein des sozial handelnden Menschen als Anweisungen vorgestellt. Darum sind sie nicht Urbilder und Vorbilder, die man als ideale Gegebenheit vorfindet, sie sind aber auch nicht bare entia rationis, die in der Dimension des Bewußtseins verbleiben. Utopien sind vielmehr Handlungsanweisungen, die der Mensch kraft seiner sozialbestimmten Subjektivität sich selber nach dem Maß der sozialen Projektmöglichkeiten der Subjektivität des Subjektes sich in dem Sinne vorstellt, daß das, was er einst als Gedankending begriff, jetzt zur realitätsbestimmenden Macht werden soll.

III.

Der entscheidende Punkt aber ist der: Sind Utopien einmal zu Leitbildern geworden, so werden diese auf den Ursprung in der Subjektivität des Subjektes nicht mehr befragt. Das Sozialsubjekt hat sich ihnen zu fügen.

Die Funktion der Utopien besteht darin, daß sie etwas als Zukunft in eine zu schaffende Gegenwart einbilden, auf diese Weise das Bewußtsein der Menschen einer Epoche an sich bringen, um nach den Normen der Welt der Utopie die Gegenwart auf das, was noch nicht ist, durchzuarbeiten.

Aus diesem Grunde, und dies ist nun der springende Punkt, wohnt Utopie ein inventorisches Moment inne. Darum spielt und probiert das Bewußtsein ingeniös mit dem vermeintlich Unmöglichen solange, bis es eine Möglichkeit erfunden hat, das Unmögliche dennoch zu verwirklichen.

Warum ist dieses erfinderische Spiel möglich? Deshalb, weil der Akt der kreativen Setzung allererst in utopischen Entwürfen erkennen läßt, daß das Unmögliche als solches zu denken überhaupt nicht möglich wäre, wenn die Möglichkeit utopischen Denkens nicht in der konstruierenden Subjektivität des Subjektes Mensch grundgelegt wäre.

This approximative character of utopian thinking forces people to design creative horizons of action based on their possibilities, which have now taken the place of former ideals, specifically for the purpose of what the human being as a social being should be in the future.

But how is man then compelled to set before himself, in the form of will-designs of consciousness, what is thought to be a world of appearances to be realized, which in his imagination becomes a distant future, something which is to determine his former present.

Modern utopia thinking reverses the relationship between being and appearance, archetype and image, reality and unreality, possibility and impossibility, because man, in a new imitatio Prom ehei, sees the utopian world of ideas, his ideals, his guiding ideas and Guiding ideas elem entar through the freedom of subjectivity of reason creatively, and no longer Socratic, releases. Utopias are constructed, projected and presented to the consciousness of socially active people as instructions. That is why they are not archetypes and role models that one finds as an ideal given, but they are also not bare entia rationis that remain in the dimension of consciousness. Rather, utopias are instructions for action that man, by virtue of his socially determined subjectivity, imagines for himself according to the social project possibilities of the subjectivity of the subject in the sense that what he once understood as a thought thing now becomes reality-determining power shall be

III.

But the decisive point is this: once utopias have become models, they are no longer questioned as to their origin in the subjectivity of the subject. The social subject has to obey them.

The function of utopias consists in imagining something as the future in a present to be created, in this way acquiring the consciousness of the people of an epoch in order, according to the norms of the world of utopia, to focus the present on what is not yet is to work through.

For this reason, and this is the crux of the matter, utopia has an inventive moment. That is why the consciousness plays and tries ingeniously with the supposedly impossible until it has found a way of nevertheless realizing the impossible.

W hy is this inventive game possible? This is because the act of creative positing first reveals in utopian designs that thinking the impossible as such would not be possible at all if the possibility of

utopian thinking were not based on the constructive subjectivity of the human subject.

Deshalb sind Utopien im neuzeitlichen Verstand des Begriffes nicht unwirkliche Schattenbilder dessen, was überhaupt nicht wirklich werden kann, sondern vorentworfene Möglichkeiten, die zunächst in Gestalt von Unmöglichkeiten die Kraft der Indifferenz der Freiheit erwecken, bis Verwirklichung gelingt.

Wirklichkeitsbestimmte Utopien entspringen darum nicht einem Wahn des Bewußtseins, sondern der sozialen Phantasie der Subjektivität des Subjektes. Sie entspringen seiner Einbildungskraft und vermögen darum von der Zukunft her eine einstige Gegenwart hier und jetzt schon durchzubilden, ehe das Gemeinbewußtsein die umgestaltende Kraft der Utopien erkannt hat.

IV.

Der Gedanke der Utopie konnte jedoch erst dann als solcher thematisiert werden, als das philosophische Bewußtsein im Laufe seiner Geschichte soweit entwickelt war, daß die Subjektivität nicht nur entdeckt, sondern in ihren Wesenszügen durchreflektiert werden konnte. Erst die durch Reflexion erschlossene Subjektivität ließ das Bewußtsein entstehen, also das Wissen, daß die Seinsverfassung des Subjektes in sich die kreative Möglichkeit begreift, sich von Natur dadurch abzusetzen, daß es eine künftige Welt entwirft, und zwar um Natur zu beherrschen. Und warum? Weil der Mensch der aporetische Grund der zu schaffenden Welt- keineswegs freilich der Natur ist und so durch die Endlichkeit seines Seins der ontologische Engpaß von Welt genannt werden kann. Denn er ist in seinen Hervorbringungen endlich und ist es nicht, er erwirkt durch sie Welt, die als Werk wird und dennoch sich dem Sog der Vergänglichkeit nicht entziehen kann.

Das entwickelte und durchgearbeitete Wissen um die Urkriterien der Humanität des Menschen läßt die Spannung erkennen, zwischen einer zunächst als Entwurf in Gestalt von Utopie gesetzten Weltvorstellung und den konkreten Verhältnissen des Menschen, ja, macht deutlich, daß die Verhältnisse hier und jetzt allererst den Rang einer von ihm utopisch zu bestimmenden Wirklichkeit gewinnen, und zum anderen, daß die unaufhebbare Unstimmigkeit der Seinsverfassung der humanitas des Menschen auch durch kein utopisches Handeln überwindbar ist.

V.

Die Kraft der Utopie kann sich dann entfalten, wenn ihre vermeintliche Ortlosigkeit nicht Beliebigkeit heißt, sondern noch nicht reflektiertes Prinzip einer von ihm entworfenen Utopie.

Es ist daher eine ontologische Abweichung, wenn man Utopie, auf »Nirgendheim« oder Ortlosigkeit, auf necubi oder als Land »Nirgendwo« oder auf den Menschen bezogen, als Niemandsland bezeichnet. Diese Abweichung besteht darin, daß man anstelle der Frage nach der ontologischen Fundierung von Utopie im Sein des Subjektes es bei einer Worterläuterung in Gestalt eines Namens bewenden läßt. Dann freilich wird das Nirgendheim zu einem Wol-

Therefore, in the modern understanding of the term, utopias are not unreal shadow images of what cannot become real at all, but preconceived possibilities that initially awaken the power of indifference of freedom in the form of impossibilities until realization succeeds.

Reality-determined utopias therefore do not arise from a delusion of consciousness, but from the social imagination of the subjectivity of the subject. They spring from his power of imagination and are therefore able to form a former present here and now from the future, before the common consciousness has recognized the transforming power of utopias.

IV.

However, the idea of utopia could only be discussed as such when philosophical consciousness had developed so far in the course of its history that subjectivity could not only be discovered but also reflected through in its essential traits. Only the subjectivity opened up through reflection allowed consciousness to arise, that is, the knowledge that the subject's constitution includes the creative possibility of distancing oneself from nature by designing a future world, namely in order to dominate nature. And why?

Because man is the aporetic ground of the world to be created—by no means of nature, of course, and so through the finitude of his being the ontological bottleneck of the world can be called. Because he is finite in his creations and is not, he creates a world through them, which becomes a work and yet cannot escape the pull of transience.

The knowledge that has been developed and worked through about the primal criteria of human humanity reveals the tension between a world conception initially set as a draft in the form of utopia and the concrete conditions of man, yes, it makes it clear that the conditions here and first of all to gain the rank of a reality to be determined utopian by him, and on the other hand that the irresolvable discrepancy of the constitution of being of man's hum anitas cannot be overcome by any utopian action.

V.

The power of utopia can unfold when its supposed placelessness is not called arbitrariness, but rather an unreflected principle of a utopia designed by him.

It is therefore an ontological deviation when one refers to utopia, to

"nowhere home" or placelessness, to necubi or as land

"Nowhere" or related to people, referred to as no man's land. This deviation consists in the fact that instead of the question of the ontological foundation of utopia in the being of the subject, one lets it content with a word explanation in the form of a name. Then, of course, the nowhere home becomes a cloud

kenkuckucksheim, und der Wunsch, der mit jedem utopischen Denken verbunden ist, zu einem Wunschtraum, und das Denken zu einem Wunschdenken.

Dazu kommt, daß der Inhalt des Utopiegedankens objektiviert wird. Die ontologische Ortlosigkeit von Utopien wird zur gespenstigen Gegenständlichkeit. Utopie nimmt den Charakter einer sich selbst fixierenden Autorität an, einer verdinglichten Autorität aber nicht kraft der utopiefähigen und utopiebedürftigen Subjektivität des Subjektes, sondern von Gnaden dessen, der Utopie einst dogmatistisch gesetzt, und damit fixiert. Utopie kann dann zum Fetisch werden, der zur Berufungsinstanz wird, die das Handeln legitimiert oder verurteilt.

Wird Welt auf diese Weise utopisch interpretiert, so kann Utopie zum logischen Phantom werden, das sich der Dimension des Bewußtseins entzogen hat, zu einem ontologisch exzentrierten Gedankending, das Fetischcharakter angenommen hat. Wird so das utopische Denken und Handeln verdinglicht, dann ist das kreative Tun depotenziert, die Freiheit des Denkens und Handelns fixiert und in einen puren Willen umgekehrt. Darin ist die Gefahr der Willkür politisch und gesellschaftlich wirksamer Utopien bedingt.

Bleibt Utopie aber in ihrem ontologischen Zusammenhang verwahrt, so erhebt sie keinen postulatorischen Anspruch, sondern wahrt ihren appelativen Charakter und entbindet die ruhende Freiheit zum Handeln auf sich hin.

VI.

Wir hätten bis jetzt die Wesensdifferenz zwischen den Utopien des Altertums nicht bezeichnet, wenn wir uns nicht fragten, ob Eschatologievorstellungen auch nur zum Interpretament des neuzeitlichen Utopiedenkens benutzt werden können.

Könnten Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Nichts und Etwas, Realität und Irrealität durch utopisches Denken je zur Deckung gebracht werden, dann freilich könnte so bewegtes Handeln im utopischen Horizont den Zufall eliminieren und nicht nur dies, es könnte zugleich ein Akt barer Notwendigkeit sein, das dem handelnden Subjekt Freiheit entzöge, kreativ utopische Weltgesellschaftsentwürfe und Handlungen sich vorzusetzen.

VII.

Das utopische Selbstverständnis der Neuzeit ist immer noch, bis zu Ernst Bloch hin, vom Modell der Eschatologie bestimmt. Doch zielt Utopie im Horizont der neuzeitlichen Subjektivität gesellschaftlichen Handelns wirklich auf das, was von dannen einst kommen wird, wenn ein Diesseits in sich zerfallen ist und das Ende der Welt — gemeint ist wohl das der Natur — Tatsache geworden ist?

kenkuckucksheim, and the wish, which is connected with every utopian thinking, to a wishful dream, and the thinking to a wishful thinking.

In addition, the content of the idea of utopia is objectified. The ontological placelessness of utopias becomes ghostly objectivity. Utopia assumes the character of a self-fixing authority, a reified authority, but not by virtue of the subject's subjectivity, capable and in need of utopia, but by the grace of the one who once dogmatistically posited utopia and thus fixed it. Utopia can then become a fetish that becomes a court of appeal that legitimizes or condemns action.

If the world is interpreted utopian in this way, utopia can become a logical phantom that has withdrawn from the dimension of consciousness, an ontologically eccentric thought-thing that has assumed the character of a fetish. If utopian thinking and acting is reified in this way, then creative action is depotentiated, the freedom of thinking and acting is fixed and reversed into pure will. Therein lies the danger of arbitrary treatment of politically and socially effective utopias.

However, if utopia remains preserved in its ontological context, it does not raise any postulatory claims, but preserves its appellative character and releases the dormant freedom to act towards itself.

VI.

Until now we had not described the essential difference between the utopias of antiquity if we did not ask ourselves whether conceptions of eschatology can also only be used to interpret modern utopia thinking.

If possibility and impossibility, reality and unreality, nothing and something, reality and unreality could ever be brought into congruence through utopian thinking, then of course action in this way in the utopian horizon could eliminate chance and not only this, it could also be an act be a bare necessity that deprives the acting subject of freedom to creatively imagine utopian world society designs and actions.

VII.

The utopian self-understanding of modern times is still, up to Ernst Bloch, determined by the model of eschatology.

But does utopia in the horizon of the modern subjectivity of social action really aim at what will come from then on, when this world has disintegrated and the end of the world - what is meant is probably that of nature - has become a fact?

Der Rückgriff auf das Eschatologiemodell ist in Wahrheit die Subreptio eines Jenseits, das sich unter der Voraussetzung einer streng gedachten Subjektivität den Unterschied von Natur und Welt kaum zu eigen gemacht hat. Denn schon die Differenz zwischen dem neuzeitlichen Utopiegedanken und dem Entwurf eines platonischen Idealstaates, und schon gar die Vulgärvorstellung von einem Jenseits, besteht gerade darin, daß die Differenz zwischen einer Weltimmanenz im Sinne einer streng gedachten Transzendenz, die im augustinischen Sinne durch das Wort genannt ist: »Ecce quod erit in fine sine fine« unter den Voraussetzungen der neuzeitlichen Bewußtseinsstellung, wenn man etwa an den philosophischen Idealismus denkt, hinfällig ist.

Diese veränderte Bewußtseinsstellung der Neuzeit gar in die Alternative eines Diesseits oder eines Jenseits zu bringen, heißt ja gerade die Fiktion aufrecht zu erhalten, als ob eine gegebene Natur und die sogenannten Dinge und baren Tatsachen, unter welchen der Mensch eine Tatsache unter Tatsachen und ein Ding unter Dingen bleibt, identisch seien. Natur und Ding und Mensch und Geschichte zumal können solange als Fakten hingenommen werden, als das operative Urvermögen des Menschen, seine schöpferischen Möglichkeiten noch nicht entwickelt sind, solange als das Freiheitsvermögen der Vernunft trotz des Handelns mit solchen Tatsachen kreativ immer noch ruht.

In dem Augenblick aber, da der Mensch aufgrund der Einsicht in die Vernunft seiner kreativen Freiheit Natur, Mensch, Ding und Geschichte als ihm freigegeben erfährt, da er gewiß wird, daß diese für ihn die »Urmaterie« sind, aus der sein Schöpfertum eine Welt nicht nur zu entwerfen, zu planen und zu konstruieren vermag, sondern schaffen soll, ich sage: im Augenblick seiner kreativen Weltevidenz, erfährt er sich nun als imitator Promethei.

Indessen, auch die höchste Weltutopie, die sich vom Modell der Eschatologie, von einer Zukunft jenseits des Diesseits gelöst hat, wird abgenutzt, verbraucht, liegt in der Dimension der verzehrenden Zeit, die alles, was sie bewahrt, nur als das Verflossene und darum einst Gewesene in der geschichtlichen Fixierung von Vergangenheit bewahrt. Was geschichtlich bleibt, ist der Gedanke der Utopie, was aber wechselt, sind nicht nur die geschichtlichen Bedingungen einer Verwirklichung von Weltutopie, sondern nicht minder die jeweilige Bewußtseinslage.

Damit gewinnt die leere Zeit zwar nicht von der Vergangenheit her, wohl aber von ihrem künftigen Einst aus, also durch ihr futurales Olim, einen Sinn. Was einst gewesen sein wird, wird schon im Voraus definiert durch das, was als Zukunft in Gestalt utopisch bestimmter Zeit schon immer im Voraus durch die Zukunft der Gegenwart und Vergangenheit definiert ist.

Die utopische Zukunft hat darum die Vergangenheit immer schon definiert, ehe sie eingetreten ist.

VIII.

Erst die Entstehung des neuzeitlichen Weltbewußtseins, das sich prometheisch durch Utopien gesellschaftlich auslegt, freilich

The recourse to the eschatological model is in truth the subreptio of a hereafter that is under. has scarcely made the difference between nature and the world his own on the assumption of a strictly conceived subjectivity. For the difference between the modern idea of utopia and the draft of a Platonic ideal state, and even more so the vulgar idea of a hereafter, consists precisely in the fact that the difference between a world immanence in the sense of a strictly conceived transcendence, which in the Augustinian sense is called by the word is: "Ecce quod erit in fine sine fine" is invalid under the presuppositions of the modern attitude to consciousness, if one thinks of philosophical idealism, for example.

To bring this changed attitude of consciousness of the modern age even into the alternative of a here or a hereafter means maintaining the fiction, as if a given nature and the so-called things and bare facts, among which man is a fact among facts and a thing remains among things, are identical. Nature and things and human beings and history can be accepted as facts as long as man's operative primal faculty, his creative possibilities, have not yet been developed, as long as reason's capacity for freedom, despite acting creatively with such facts, is still dormant.

At the moment, however, when man experiences nature, man, thing and history as released to him on the basis of insight into the reason of his creative freedom, when he becomes certain that

For him, these are the "primordial matter" from which his creativity can not only design, plan, and construct a world, but should create it, I say: at the moment of his creative world evidence, he now experiences himself as the itator Promethei.

Meanwhile, even the highest world utopia, which has detached itself from the model of eschatology, from a future beyond this world, is worn out, used up, lies in the dimension of consuming time, which preserves everything that it preserves only as what has passed and therefore what once was preserved in the historical fixation of the past. What remains historically is the idea of utopia, but what changes are not only the historical conditions for the realization of a world utopia, but no less the respective state of consciousness.

In this way, empty time gains meaning not from the past, but from its future once, i.e. through its futural olim. What will once have been is already defined in advance by what has always been defined in advance by the future of the present and the past as the future in the form of utopianly determined time.

The utopian future has therefore always already defined the past before it happened.

VIII.

Only the emergence of the modern world consciousness, which promethetically interprets itself socially through utopias, of course

nicht in dem Sinne, daß Prometheus das Feuer vom Himmel des Jenseits entwendet, sondern aus der »Erde« der Subjektivität des Subjektes, das seine kreative Möglichkeit entbindet, geschlagen wird, hat den Utopien nicht minder ihren pejorativen Sinn wie den Verdacht, Utopien seien schlechterdings Unwirklichkeiten und Unmöglichkeiten, weithin entzogen.

Dem neuzeitlichen Weltbewußtsein ist gewiß, daß das utopische Denken darum für das planende Schaffen des Menschen konstitutiv ist, weil der Mensch in sich eine Weltpotenz verwahrt, die sich in der Aktion als Weltmächtigkeit und Welthaltigkeit erweist, sie gibt ihm die Macht und Kompetenz zur Weltveränderung.

Begreift sich das utopische Denken des Menschen jedoch nicht aporetisch — also als absolut durch die Tat durchsetzbar, so wie sich ein Fatum durchsetzt-, dann wird Utopie illusionär und kehrt sich gegen den Handelnden als Selbsttäuschung, die eine künftige Gegenwart vorgibt, welche deshalb als Zukunft unaufhebbar ist, weil sie sich durch ontologische Exzentrierung aus dem Seinszusammenhang des Grundes der Möglichkeit, produktive Zukunft zu setzen, gelöst hat, und so in Wahrheit sich als Utopie ohne Zukunft erweist.

Bleibt aber der Utopiegedanke fundiert in der aporetischen Seinsverfassung des Menschen, dann liegt auf der Hand, daß eine Nominaldefinition von Utopie: Utopie meine ja Ortlosigkeit, unzureichend ist, denn es läßt sich bestimmen, welches der ontologische Stellenwert des neuzeitlichen Utopiegedankens ist.

Der ontologische Ursprung utopischen Denkens ist die aporetische, nie zur Stimmigkeit zu bringende Weise und darum nie abzuschließende Weise, wie der Mensch aus dem Grunde seiner von Nichts betroffenen Endlichkeit Welt entwirft, diese zu gestaltender Kraft werden lassen kann, damit so die geschichtliche Weltwirklichkeit verändert werde.

Die Ontologie der Humanität aber zwingt den sozial handelnden Menschen deshalb zu Utopien, weil der Mensch ein Wesen-ein Wesen der Möglichkeit ist, das sein aporetisches Sein niemals einzuholen vermag. Darum ist die Zuversicht das humane Wesensmoment der Möglichkeit des Gedankens der Utopie und zugleich die Ermächtigung zur »utopischen« Aktion.

not in the sense that Prometheus steals the fire from the heaven of the afterlife, but is struck out of the "earth" of the subjectivity of the subject, who releases his creative possibility, utopias have no less their

pejorative meaning than the suspicion of utopias are absolutely unrealities and impossibilities, far removed.

Modern world consciousness is certain that utopian thinking is constitutive for man's planning work because man preserves a world potency within himself that proves itself in action as world power and world sustainability; it gives him the power and competence to earth change.

However, if the utopian thinking of man does not understand it aporetically - i.e. as absolutely enforceable through deeds, just as a fate asserts itself - then utopia becomes illusionary and turns against the acting as self-deception, which pretends a future present, which therefore as future is irrevocable, because it has detached itself from the existential context of the ground of the possibility of positing a productive future through ontological eccentricity, and thus in truth proves to be a utopia without a future.

But if the idea of utopia remains rooted in the aporetic constitution of man, then it is obvious that a nominal definition of utopia: utopia means placelessness is insufficient, because it can be determined what the ontological status of the modern idea of utopia is.

The ontological origin of utopian thinking is the aporetic way, which can never be brought into harmony and therefore never be completed, how man designs the world from the ground of his finiteness, which is not affected by anything, how he can let it become a power to be shaped, so that the historical reality of the world will be changed.

The ontology of humanity, however, forces socially acting human beings to utopias because human beings are beings—a beings of possibility that can never catch up with their aporetic being. That is why confidence is the human element of the essence of the possibility of the thought of utopia and at the same time the authorization for "utopian" action.

ECONOMIE ET UTOPIE

Pierre Naville

Paris

Je ferais quelques observations complémentaires qui entreront, je l'espère, dans le cadre de ce qui a été discuté. Je ne me présente pas comme philosophe, plutôt comme politique, économiste si vous voulez. Néanmoins, je crois gu'il est intéressant de poser certains problèmes qui ont un caractère économique évident sous une forme que l'on peut appeller philosophique ou logique. Et les quelques observations que je voudrais présenter ici concernent le concept de planification et la structure des plans économiques et sociaux, du point de vue de leur conceptualisation possible et en particulier dans leurs rapports avec les notions d'utopie et de réalité qui forment l'axe de vos débats.

La première chose à remarquer c'est que Marx et Engels, la tradition marxiste, n'ont légué à peu près aucune indication sérieusement formulée, motivée, sur la planification socialiste. C'est peut-être le problème principal sur lequel nous ne trouvons pas chez Marx et Engels autres chose que des projets très généraux. Dans les relations socialistes il faudra un plan, on pourra organiser la production et la distribution selon un plan mais il n'y a pas élaboration de ce concept. La seule élaboration réelle qui a été tentée à une certaine époque en Union soviétique, c'est l'affirmation dogmatique que la planification est une loi fondamentale du socialisme et de la société socialiste, affirmation qu'a mon avis nous pouvons mettre en doute.

La deuxième observation que je voulais faire, c'est que les utopistes classiques dans l'histoire du mouvement socialiste, du mouvement politique et ouvrier, sont des grands planificateurs. Les grandes utopies classiques, aussi bien celles de Thomas Morus, le fondateur, jusqu'à Fourier et beaucoup d'autres, sont avant tout de grandes planifications. On oublie souvent cela, il me semble, parce que l'on discute surtout du contenu éthique ou économique des systèmes utopistes. Or, la première caractéristique de ces systèmes, c'est d'être des plans tres rigoureux, qui formulent

ECONOMY AND UTOPIA

Pierre Naville

Paris

I will make a few additional observations which will, I hope, fall within the scope of what has been discussed. I do not present myself as a philosopher, rather as a politician, an economist if you will. Nevertheless, I believe that it is interesting to pose certain problems which have an obvious economic character in a form which one can call philosophical or logical. And the few observations that I would like to present here concern the concept of planning and the structure of economic and social plans, from the point of view of their possible conceptualization and in particular in their relationship with the notions of utopia and reality which form the axis of your debates.

The first thing to notice is that Marx and Engels, the Marxist tradition, bequeathed almost no seriously formulated, reasoned guidance on socialist planning. This is perhaps the main problem on which we find in M arx and Engels nothing other than very general projects.

In socialist relations you will need a plan, you can organize production and distribution according to a plan, but there is no elaboration of this concept. The only real elaboration that was attempted at one time in the Soviet Union was the dogmatic affirmation that planning is a fundamental law of socialism and socialist society, an affirmation which in my opinion we can doubt.

The second observation I wanted to make is that the classic utopians in the history of the socialist movement, of the political and labor movement, are great planners.

The great classical utopias, both those of Thomas Mo-rus, the founder, up to Fourier and many others, are above all great plans. We often forget that, it seems to me, because we mainly discuss the ethical or economic content of utopian systems. Now, the first characteristic of these systems is to be very rigorous plans, which formulate 71

des exigences precises en matière de travail, de production, de distribution, de vie sociale et même de vie culturelle, esthétique, etc. Il y a donc un paradoxe dans la discussion relative aux rapports entre la réalité et l'utopie, lorsque nous voyons que ce sont précisément les grands modèles utopistes qui sont, on pourrait le dire, les fondateurs de la conception planifiée de la vie sociale, lorsque d'habitude on impute à la conception de la planification une fonction de réalité et non pas une fonction d'utopie.

Je note ce paradoxe, parce que je crois que nous le retrouvons si nous examinons les problèmes posées par les formules actuelles, les modalités actuelles de planification dans les Etats qui s'appellent socialistes, et même dans les grandes formations capitalistes, les Etats capitalistes de nos jours. On retrouve ce paradoxe sous la forme suivante: l'étude des moyens previsibles et du temps permet de faire des pronostics sur la société future. Par exemple, maintenant, à court terme, l'an deux mille est devenu un millésime presque sacré. Que sera la société dans l'an 2000, que sera-t-elle dans l'an 2500? Ces objectifs de caractère utopique sont cependant considérés comme des moyens d'accès à une réalité.

Autrement dit, le paradoxe de la relation étroite entre les utopies sociales et les formes de la planification conduit à l'idée que nous sommes passés du plan utopique au sens d'une réalisation immédiate, à l'idée d'expérimentation et de plans de caractère expérimental. C'est la notion d'expérimentation qui devrait aujourd'hui être élaborée de façon à faire sortir les dicussions sur les catégories économiques, sociales et même morales que suppose la planification.

On disait tout à l'heure que la notion de monopole est une notion destructrice d'un progrès vers le socialisme. Seulement, je vous fais remarquer que, quand on parle de monopole, il faut tout de même savoir de quelle sorte de monopole il s'agit. Monopole, on l'entend en général comme pouvoir unique sur la propriété, la disposition centralisée des choses et des hommes, c'est cela le monopole. Mais on peut élaborer à partir de la planification une notion plus abstraite peut-être, mais qui répond à la vérité, à la fois dans les systèmes de socialisme d'Etat et dans les systèmes capitalistes évolués, à savoir *le monopole des structures*. Les plans consistent à monopoliser au profit d'une structure imposée l'ensemble des forces productives et des moyens de distribution dans un régime social. Ce monopole, on peut discuter de sa source et de son origine. Par exemple, on pourrait considérer que ce monopole d'une structure de l'organisation sociale dépend du monopole du pouvoir, parce que c'est ce pouvoir politique ou social qui a la possibilité de mettre en place ces structures que nous appelons la planification. Mais, ceci ne répond pas entièrement à la question, parce que le pouvoir ne peut exercer son pouvoir que si la structure de monopole d'organisation existe déjà. Il y a la une relation dialèctique et je souhaiterais qu'on élabore cette relation et qu'on l'approfondisse. Il y a une relation que j'appelle dialectique pour

precise requirements in terms of work, production, distribution, social life and even cultural life, aesthetics, etc. There is therefore a paradox in the discussion relating to the relationship between reality and

utopia, when we see that it is precisely the great utopian modules which are, one could say, the founders of the planned conception of social life, when we usually impute to the conception of planning a function of reality and not a function of utopia.

I note this paradox, because I believe that we rediscover it if we examine the problems posed by the current formulas, the current modalities of planning in the States which call themselves socialist, and even in the great capitalist formations, the capitalist States of These days. We find this paradox in the following form: the study of predictable means and time allowed and to make prognoses on the future society. For example, now, in the short term, the year two thousand has become an almost sacred vintage. What will society be like in the year 2000, what will it be like in the year 2500? These utopian objectives are however considered as means of access to a reality.

In other words, the paradox of the close relationship between social utopias and the forms of planning leads to the idea that we have passed from the utopian plan in the sense of an immediate realization, to the idea of experimentation and plans of an experimental nature. It is the notion of experimentation that should today be elaborated in such a way as to bring out discussions on the economic, social and even moral categories that planning presupposes.

It was said earlier that the notion of monopoly is a destructive notion of progress towards socialism. Only, I would like to point out to you that, when one speaks of monopoly, one must all the same know what kind of monopoly it is. Monopoly, we generally understand it as unique power over property, the centralized disposition of things and men, that is what monopoly is. But one can work out from planning a more abstract notion perhaps, but which responds to the truth, both in the systems of state socialism and in the advanced capitalist systems, namely the monopoly of structures. The plans consist in monopolizing, for the benefit of an imposed structure, all the productive forces and the means of distribution in a social system. This monopoly, we can discuss its source and its origin. For example, one could consider that this monopoly of a structure of social organization depends on the monopoly of power, because it is this political or social power which has the possibility of putting in place these structures which we call planning. . But, this does not fully answer the question, because power can only exercise its power if the monopoly structure of organization already exists. There is a dialectical relationship there and I would like this relationship to be elaborated and deepened. There is a relationship that I call dialectical for 72

simplifier les choses, entre l'existence d'une structure d'organisation dans le plan et l'existence d'une structure de pouvoir qui est celle d'une hiérarchie de force.

On est par conséquent amené à contester d'abord l'existence des plans comme celle d'une espèce de chose, comme un objet bien défini, sous prétexte qu'à une certaine période de l'élaboration on aboutit à la détermination d'objectifs plus ou moins géneraux. En général, on considère le plan comme une sorte d'objet, une sorte de chose à laquelle on peut donner des formes et des dimensions variables, différentes; néanmoins c'est toujours un objet que l'on ne sait pas très bien comment définir dans sa fonction fondamentale. Si l'on fait le tableau de toutes les formes pratiques et concrètes de planification qui existent en Union soviétique, en Chine, dans l'Europe de l'Est, en Yougoslavie, et aussi dans les structures du capitalisme développé aujourd'hui, on s'aperçoit que cet objet devient presque indéfinissable, si l'on ne parvient pas à découvrir ce qui en lui fait qu'il n'est pas un objet, mais la résultante d'une série de forces, de moyens et d'échelonnement dans le temps. Le plan, la façon de planifier, apparaît comme *une échelle de décisions dans le temps*. Cette échelle de décisions doit être déterminée d'une façon ou d'une autre, et c'est précisément dans le choix des possibilités qui sont données dans le temps qu'interviennent les facteurs politiques, à savoir: qui décident et à quel moment? On peut donc dire que, si l'on compare les plans comme réalisation de certains objectifs à d'autres qu'on appellerait utopiques, si ces plans perspectifs sont devenus des modelés expérimentaux de manipulation sociale, c'est avant tout parce qu'on y a introduit l'idée du temps.

Les utopies actuelles, y compris les utopies morales qui opposent un idéal moral aux réalités dangereuses, se distinguent des utopies anciennes parce qu'on y a introduit le temps le devenir, comme facteur fondamental. Les anciennes utopies considéraient une réalité telle qu'on pouvait la définir immédiatement. Maintenant nous savons, c'est cela la démarche expérimentale du socialisme, que l'on ne peut planifier qu'à travers un développment et un développement a différentes vitesses. Dans les premières tentatives de planification en Union soviétique on a fixé des intervalles quinquennaux, et même dans des pays capitalistes comme la France on utilise un intervalle quinquennal.

Bien sûr, le fait que le plan dure cinq ans ou qu'il soit prévu pour cinq ans ou pour dix ans, ce n'est pas ça qui importe le plus; c'est le fait qu'il est très difficile, l'expérience le montre de plus en plus, de n'utiliser qu'une échelle dans le temps, par exemple quinquennale, parce que nous avons de plus en plus à faire à des développements différentiels qui imposent les projections à court terme, à moyen terme, à long terme et même à très long terme c'est-à-dire jouant sur plusieurs humaines.

Les problèmes, par exemple celui »de l'enseignement, c'est-à-dire de la formation des générations futures, obligent n'importe quelle communauté, n'importe quel régime, à envisager des plans à

simplify things, between the existence of an organizational structure in the plan and the existence of a power structure which is that of a hierarchy of force.

We are consequently led to contest first of all the existence of the plans as that of a kind of thing, as a well-defined object, under the pretext that at a certain period of the elaboration we arrive at the determination of more or less general objectives. In general, we consider the plan as a kind of object, a kind of thing to which we can give variable, different shapes and dimensions; nevertheless it is still an object that we do not really know how to define in its fundamental function. If one draws a picture of all the practical and concrete forms of planning that exist in the Soviet Union, in China, in Eastern Europe, in Yugoslavia, and also in the structures of developed capitalism today, one realizes that this object becomes almost indefinable, if one does not succeed in discovering what in it makes it not an object, but the resultant of a series of forces, means and echelons in time. The plan, the way of planning, appears as a scale of decisions over time. This scale of decisions must be determined in one way or another, and it is precisely in the choice of the possibilities which are given in time that the political factors intervene, namely: who decides and At what moment? We can therefore say that, if we compare plans as the realization of certain objectives with others that we would call utopian, if these perspective plans have become experimental models of social manipulation, it is above all because we introduced the idea of time.

Current utopias, including moral utopias that oppose a moral ideal to dangerous realities, are distinguished from ancient utopias because time, becoming, has been introduced into them as a fundamental factor. The old utopias considered a reality such that it could be defined immediately. Now we know, this is the experimental approach of socialism, which can only be planned through development and development at different speeds. In the first attempts at planning in the Soviet Union five-year intervals were fixed, and even in capitalist countries like France a five-year interval is used.

Of course, whether the plan lasts five years or whether it is planned for five years or for ten years, it is not that which matters most; it is the fact that it is very difficult, experience shows it more and more, to use only one time scale, for example five years, because we have more and more to do differential developments which impose short-term, medium-term, long-term and even very long-term projections, that is to say, affecting several human beings.

The problems, for example that of education, that is to say, of the training of future generations, oblige any community, any regime, to envisage plans at 73

échelle assez lointaine, c'est-à-dire à échelle de plusieurs générations. Par contre, il y a des èxigences immédiates, il y a des plans à court terme, il y a le fait de plus en plus contesté d'ailleurs, que la comptabilité économique aussi bien dans le socialisme que dans le capitalisme, est une comptabilité annuelle avec une année qui n'est pas toujours l'année du premier janvier au trente et un décembre; mais c'est durée et les projections que l'on peut faire sur cette durée sont variables et peuvent être modifiées en fonction de critères technologiques, par exemple. Lorsqu'il s'agit de grands travaux qui nécessitent cinq ans ou dix ans de travail. ce peut être des critères de caractère économique, notamment en matière distribution, parce que la consommation implique la disparition et le renouvellement de toute une série de produits. Cela peut être des critères de caractère biologique et démographique, comme je le disais à propos des problèmes de l'enseignement. Bref, tout ce qui intervient pour modifier l'échelle des temps dans les décisions qui peuvent être prises collectivement, voilà ce qui me paraît constituer l'épine dorsale de ce qu'est un système de planification.

Naturellement, ces principes ne sont pas nés entièrement dans des rapports où le pouvoir de la bourgeoisie capitaliste a disparu. Les capitalistes, eux aussi, l'entrepreneur bourgeois petit ou grand, sait très bien envisager à court terme, on à long terme ses intérêts et prendre ses dispositions. La différence c'est que, du moins en principe, dans une société socialiste, ces projections peuvent être élaborées autrement que lorsqu'elles dépendent du pouvoir d'une classe dominante come la bourgeoisie. Et c'est là que les pouvoirs de la bureaucratie, qui est souvent dépeinte comme une véritable classe sociale qui peut manipuler l'échelle de décision dans le temps comme le faisait la bourgeosie, ne sons pas décrits de façon tout à fait exacte.

L'appareil administratif et du parti, même s'il dispose sur le moment d'un pouvoir d'exécution, d'un pouvoir exécutif, ne peut pas disposer dans l'échelle de temps pour l'avenir ni pour le présent ou pour l'avenir très proche, du même pouvoir dont dispose celui qui est réellement le détenteur de tous les moyens de production et d'échange. C'est d'ailleurs pour cela, je crois, que les conflits en matière de planification, les conflits administratifs et les conflits sociaux, tournent autour de la question de savoir qui et à quel moment peut prendre des décisions à telle ou telle échéance. Autrement dit, la manipulation du temps est l'élément fondamental sur lequel se porte la contestation en matière de planifications. Ces contestations et ces discussions peuvent prendre un caractère purement techniquel. Alors, on dit: ce sont les technocrates ou les économistes — technocrates qui décident de ces problèmes et par conséquent ce sont eux-seuls qui ont le pouvoir. D'autres disent: c'est le pouvoir politique, parce que c'est lui décidera en définitive d'objectifs de production, de modalités de distribution, et qui par conséquent imposera ses propres rythmes au développement de la planification.

fairly distant scale, that is to say on the scale of several generations. On the other hand, there are immediate demands, there are short-term plans, there is the increasingly contested fact that economic

accounting, both in socialism and in capitalism, is a annual accounting with a year that is not always the year from January 1 to December 31; but it is duration and the projections that can be made over this duration are variable and can be modified according to technological criteria, for example. When it comes to major works that require five or ten years of work, it may be criteria of an economic nature, especially in matters of distribution, because consumption implies the disappearance and renewal of a whole series of products. This can be criteria of a biological and demographic nature, as I said about the problems of education. In short, everything that intervenes to modify the scale of time in the decisions that can be taken collectively, here is what seems to me to constitute the backbone of what a planning system is.

Of course, these principles are not born entirely in relations where the power of the capitalist bourgeoisie has disappeared.

The capitalists, too, the bourgeois entrepreneur, big or small, know very well how to envisage his interests in the short term, or in the long term, and make his arrangements. The difference is that, at least in principle, in a socialist society, these projections can be elaborated other than when they depend on the power of a dominant class like the bourgeoisie. And this is where the powers of the bureaucracy, which is often portrayed as a true social class that can manipulate the scale of decision-making over time as the bourgeoisie did, are not quite accurately portrayed.

The administrative apparatus and the party, even if it has at the moment a power of execution, an executive power, cannot dispose in the scale of time for the future nor for the present or for the very near future, of the same power available to him who is really the holder of all the means of production and exchange. This is why, I believe, that planning conflicts, administrative conflicts and social conflicts revolve around the question of knowing who and when can make decisions at such or such a deadline. . In other words, the manipulation of time is the fundamental element on which the contestation in terms of planning is based. These disputes and discussions may take on a purely technical character. So, we say: it is the technocrats or the economists - technocrats who decide on these problems and consequently it is they alone who have the power.

Others say: it is political power, because it is he who decides.

will ultimately decide on production objectives* and distribution modalities, and which consequently will impose its own rhythms on

the development of planning.

En fait, c'est une combinaison instable très loin d'être clairement définie, une combinaison qui résulte de luttes internes, et c'est aussi là un des points sur lesquels la planification se différencie de tous les systèmes dits utopiques, même très planifiés, qui ont vu le jour dans le passé. Il est assez remarquable que la pensée utopique planificatrice ne comporte pas de système de compensation, de système de réglage par discussions libres, de systèmes de réglage par influence mutuelle, parce que tout est tellement réglé à l'avance pour que les conflits n'existent pas, qu'il n'y a pas besoin d'avoir de tels systèmes. Or, dans la planification qui est une sorte d'utopie expérimentale, c'est le contraire qui se produit en réalité derrière l'apparence d'une absence de conflits. Ce sont des exigences constamment changeantes qui font que les plans sont constamment remis en discussion.

Ceci nous amène à un point qui mériterait une élaboration particulière, à savoir selui qui concerne les systèmes de corretion et d'évaluation rétrospective des objectifs fixes dans les plans. D'habitude, lorsque un secteur de la vie sociale ou économique a été planifié, qu'on a décidé des objectifs d'une manière ou d'une autre, lorsque le moment est venu où ces objectifs doivent être atteints, on ne discute pas sérieusement des raisons pour lesquelles on n'a pas atteints ces objectifs lorsqu'ils n'ont pas été atteints.

Vous connaîssez les arguments qui sont mis en avant: ou bien on a fait des erreurs de calcul ou de perspective, on a oublié de tenir compte de tels et tels facteurs ou bien ce sont des adversaires de la planification ou des ces objectifs qui ont saboté le travail, qui ont crée des difficultés, etc. Mais preque jamais les autorités politiques ou économiques ne se posent la question de rechercher ouvertement et démocratiquement si et comment les objectifs ont été choisis, et bien choisis ou pas choisis convenablement. Or, il est évident qu'une véritable pratique expérimentale et démocratique de la planification doit considérer que la phase d'examen retrospectif des résultats atteints est au moins aussi importante que la phase d'élaboration des objectifs à atteindre. C'est cela le mouvement et la circulation réels de ce que doit être cette échelle des décisions à prendre et que nous appelons la planification.

Encore un mot sur le probléme de la finalité qui doit animer un plan quelconque. La finalité, ce n'est pas la même chose que l'objectif ou le but. Il y a un problème de terminologie peut-être assez important. Max Weber distingait le Zweckrational et le Wertrational; alors les plans ont une signification Zweckrational; c'est-à-dire qu'il y a une rationalité dans la finalité et les moyens d'atteindre un but précis et généralement quantifié. Néanmoins, tous les plans sociaux impliquent aussi des objectifs de valeur, Wertrational, c'est-à-dire one rationalité de valeur. Les grands utopistes du passé avaient une réponse très simple, que vous connaîssez bien: c'est *le bonheur*. Mais sous cette forme cela paraîtrait aujourd'hui un peu naîf et un peu simple. Néanmoins on doit dégagér des finalités, des buts, vers lesquels peut se diriger la société. La question est de savoir si c'est par le plan qu'on

In fact, it is an unstable combination very far from being clearly defined, a combination which results from internal struggles, and it is also one of the points on which planning differs from all the so-called utopian systems, even very planned, which have emerged in the past. It is quite remarkable that utopian planning thought does not include a system of compensation, a system of regulation by free discussion, systems of regulation by mutual influence, because everything is so regulated in advance so that conflicts do not arise. do not exist, that there is no need for such systems. However, in planning, which is a kind of experimental utopia, the opposite is actually happening behind the appearance of an absence of conflict. These are constantly changing requirements that cause plans to be constantly challenged.

This brings us to a point which deserves particular elaboration, namely that which concerns the systems of correction and retrospective evaluation of the objectives fixed in the plans. Usually, when a sector of social or economic life has been planned, when the objectives have been decided in one way or another, when the time has come when these objectives must be achieved, we do not discuss seriously about the reasons why these objectives have not been achieved when they have not been achieved.

You know the arguments that are put forward: either we made errors in calculation or perspective, we forgot to take such and such factors into account, or it was opponents of planning or these objectives who sabotages the work, who created difficulties, etc. But hardly ever do the political or economic authorities ask themselves the question of investigating openly and democratically if and how the objectives were chosen, and well chosen or not chosen suitably. However, it is obvious that a true experimental and democratic practice of planning must consider that the phase of retrospective examination of the results achieved is at least as important as the phase of elaboration of the objectives to be achieved. This is the real movement and circulation of what must be this scale of decisions to be made and which we call planning.

One more word on the problem of the finality which should animate any plan. The finality is not the same thing as the objective or the goal. There is a problem of terminology that is perhaps quite significant. Max W eber distinguished between the Zweckrational and the W ertrational; then the plans have Zweckrational significance; that is to say that there is a rationality in the finality and the means of reaching a precise and generally quantific goal.

Nevertheless, all social plans also imply value objectives, W

ertrational, that is, a rationality of value. The great utopians of the past had a very simple answer, which you know well: it is happiness. But in this form it would seem a little naive and a little simple today. Nevertheless, we must identify finalities, goals, towards which society can move. The question is to know if it is by the plan that we 75

peut y parvenir ou autrement. Je ne suis pas du tout certain que les valeurs qui sont crées, développées à travers le plan doivent être atteintes par le plan; cela n'est pas certain du tout. Car une planification, selon des modalités quelconques, doit se fixer des objectifs pratiques, quantifiés, mais ceux-ci n'ont pas une signification humaine bien claire.

Il n'y a pas dans le plan de sens de la valeur de l'homme, et si cela n'existe pas dans le plan qui n'est qu'un moyen, il faut le trouver ailleurs. Cela veut dire que la planification n'est pas la structure fondamentale de rapports socialistes devoloppés et que cette structure doit comporter toute sorte d'autres éléments qui sont des éléménts de caractère politique, culturel, etc. dans lesquels la contestation — et la discrimination constantes des uns et des autres peut avoir lieu indépendamment des objectif fixés dans des plans à différents termes. C'est justement si ce système existe, s'il se développe, que l'on pourra procéder à ses révisions periodiques dont je parlais tout à l'heure, la revision des objectifs atteints sur le plan quantitatif.

Par exemple dans le domaine de l'éducation, le contenu, la substance idéologique ou politique de ce qu'on enseigne, ça n'est pas la même chose que la structure administrative des systèmes d'enseignement ou les moyens matériels qui permettent de les mettre en oeuvre. Le nombre d'écoles et le nombre des professeurs c'est une chose, mais ce qu'ils enseigmnent et ce les étudiants veulent savoir ou veulent créer ou inventer, ça n'est pas la même chose que le nombre des établissements scolaires et le nombre des professeurs.

Ceci pourait être pour certains une façon de restreindre la signification de la planification, peut-être même de dissoudre la notion de plan comme notion fondamentale de la structure sociale. C'est cela pour ma part que je voudrais que l'on discute et que l'on cherche à élaborer d'une façon nouvelle, en tenant compte de l'expérience depuis quarante ou cinquante ans dans les pays où le pouvoir de la bourgeoisie a été aboli, mais on subjes aut d'autres formes antérieures de pouvoir et de gestion administrative. Car il me paraît que c'est le point sur lequel la réflexion théorique est un peu en panne. Nous n'avonçons pas beaucoup, il me semble, dans la discussion des fonctions de la planification, nous discutons de façon approfondie les concepts économiques généraux, mais ces concepts n'ont de sense à l'heure actuelle que s'ils sont mis en oeuvre dans certaines formes de planification. En Yougoslavie, vous avez un système de combinaison entre l'initiative des entreprises plus au moins autonomes localement dans le système d'autogestion, et celle des cadres qui fixent à l'échelon fédéral certain objectifs de l'économie. Le capitalisme aussi a ces conbinaisons. La monnaie par exemple doit respecter une certaine proportion entre le volume de la monnaie en circulation, les stocks d'or ou de monnaies de réserve et les biens disponibles sur les marchés. Il y a donc, toujours certains éléments d'équilibre, mais

can achieve this or otherwise. I am not at all certain that the values which are created, developed through the plan must be achieved by the plan; that is not certain at all. Because planning, according to any

modality, must set itself practical, quantified objectives, but these do not have a very clear human meaning.

There is no sense of man's value in the plan, and if it does not exist in the plan, which is only a means, it must be found elsewhere. This means that planning is not the fundamental structure of developed socialist relations and that this structure must include all sorts of other elements which are elements of a political, cultural, etc. character. in which the constant contestation and discrimination of each other can take place independently of the objectives set in plans with different terms. It is precisely if this system exists, if it develops, that we will be able to proceed to its periodic revisions of which I spoke earlier, the revision of the objectives achieved on the quantitative level.

For example, in the field of education, the content, the ideological or political substance of what is taught, 5 a is not the same thing as the administrative structure of teaching systems or the material means which enable them to be implemented. The number of schools and the number of teachers is one thing, but what they teach and what the students want to know or want to create or invent is not the same thing as the number of schools and the number of teachers.

This could be for some a way of restricting the meaning of planning, perhaps even of dissolving the notion of plan as a fundamental notion of social structure.

For my part, this is what I would like us to discuss and seek to develop in a new way, taking into account the experience of forty or fifty years in countries where the power of bourgeoisie has been abolished, but other earlier forms of power and administrative management have been subjugated.

Because it seems to me that this is the point on which theoretical reflection is a little broken down. We do not go very far, it seems to me, in the discussion of the functions of planning, we discuss in depth the general economic concepts, but these concepts only make sense at the present time if they are implemented. in some form of planning. In Yugoslavia, you have a system of combination between the initiative of companies that are more or less locally autonomous in the self-management system, and that of executives who set certain economic objectives at the federal level. Capitalism also has these combinations. The currency, for example, must respect a certain proportion between the volume of currency in circulation, the stocks of gold or reserve currencies and the goods available on the markets. There are therefore always certain Elements of Balance, but 76

ces équilibres n'impliquent pas par eux — mêmes une forme déterminée de l'intervention libre des individus et des groupes dans la société.

Il faut donc que parallèlement au système de planification quel qu'il soit, existe un systeme de jugement independant, prospectif et retrospectif. Il faut sortir la planification des bureaux techniques. Il faut la faire entrer dans la vie politique, sociale et culturelle, tant en conservant ses particularités. Par exemple, lorsque les économistes font des calculs d'optimisation grâce à des techniques mathématiques, ils présentent des variantes intéressantes et utiles, des possibilités variées de développement dans un secteur ou dans un autre. Mais ils ne peuvent pas trancher les questions, c'est-à-dire décider euxseuls, il faut qu'existent d'autres systèmes d'expression et ce sont des systèmes politiques et culturels, inévitablement.

Je crois donc qu'une des tâches importantes de la pensée socialiste et en particulier de la pensée marxiste, où il faut presque tout inventer dans ce domaine, doit être une critique des systèmes planification en vigueur, pas d'un point de vue purement technique et pratique, mais du point de vue de la fonction planificatrice elle-même dans la société. En effet, comme je le disais au début, nous avons là un immense paradoxe: la planification est à la fois une forme de réalisation d'objectifs qualifiés d'utopiques, et en même temps c'est une façon expérimentale et réelle d'avoir une prise sur le temps pour essayer d'atteindre des finalités qui sont décidées en dehors d'elle.

these balances do not by themselves imply a determinate form of the free intervention of individuals and groups in society.

It is therefore necessary that, parallel to the system of planning, whatever it may be, there must exist a system of independent judgement, prospective and retrospective. Planning must be taken out of the technical offices. It must be brought into political, social and cultural life, while preserving its particularities. For example, when economists make optimization calculations using mathematical techniques, they present interesting and useful variants, various possibilities for development in one sector or another. But they cannot settle the questions, that is to say decide on their own, there must exist other systems of expression and these are political and cultural systems, inevitably.

I therefore believe that one of the important tasks of socialist thought and in particular of Marxist thought, where it is necessary to invent almost everything in this domain, must be a critique of the planning systems in force, not from a purely technical and practical, but from the point of view of the planning function itself in society. Indeed, as I said at the beginning, we have here an immense paradox: planning is both a form of achieving objectives qualified as utopian, and at the same time it is an experimental and real way of having a grip on time to try to achieve ends that are decided outside of it.

KUNST UND WIRKLICHKEIT

Dieter Jähnig

Tübingen

Im Gedanken an das allegemeine Tagungsthema »Utopie und Realität« wird man bei dem Thema »Kunst und Wirklichkeit« einige Thesen zum Utopie-Charakter der Kunst erwarten. Der zweite Begriff, die Wirklichkeit, würde dann nur den Relationspol für den ersten, aber kein eigenes Problem bezeichnen. Ich möchte jedoch das Thema so verstehen, daß damit auch der Begriff der »Wirklichkeit« zum Problem wird.

Der Ausgangspunkt für die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst und Wirklichkeit muß in dem geschichtlichen Tatbestand gesehen werden daß die heute bestehende Wirklichkeit die Relevanz der Kunst verneint. Damit ist anerkannt, daß die Kunst ihrerseits, und zwar ihrem Anspruchnach, die heute bestehende Wirklichkeit verneint. Ob dieser Anspruch zurecht besteht, das ist die Frage. Eine zweite Frage ist die, wie dieser Anspruch überhaupt zur Sprache kommen kann. Denn die Verneinung der Kunst durch die heute bestehende Wirklichkeit beginnt bereits damit und hat darin ihre Macht, daß diese Wirklichkeit jedes Denken und Sprechen über Kunst einem — als fraglos geltenden — *Vorbegriff* von Kunst unterwirft, der allen innerästhetischen Differenzen und Diskussionen vorausgeht und der dem bestehenden *Begriff* von Wirkclichkeit konform ist.

1.

Seit es einen einheitlichen Begriff von »Kunst« gibt, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, versteht man darunter etwas, was auf jeden Fall, ganz gleich wie Kunst im einzelnen gedacht wird, das *Sekundäre* gegenüber »der Wirklichkeit« ist. Und mit Wirklichkeit meint man, ebenfalls ganz gleich, was jeweils speziell darunter angesetzt wird (Gott oder das von Gott Geschaffene, die Natur oder die Gesellschaft, der Geist oder die Materie), das *Primäre,* das, was zuerst ist und so *für anderes* das jeweils schon Vorliegende ist, das immer schon Zugrundeliegende, auf dem das

ART AND REALITY

Dieter Jahnig

Tübingen

With the general theme of the conference »Utopia and Reality« in mind, the topic »Art and Reality«

expect some theses on the utopia character of art. The second concept, reality, would then only designate the relational pole for the first, but not a problem of its own. However, I would like to understand the subject in such a way that the concept of "reality" also becomes a problem.

The starting point for the question of the relationship between art and reality must be seen in the historical fact that the reality existing today denies the relevance of art. With this it is recognized that art for its part, and indeed according to its claims, denies the reality that exists today. The question is whether this claim is justified. A second question is how this claim can be discussed at all. Because the denial of art by today's existing reality already begins and has its power in the fact that this reality subjects every thought and speech about art to a preliminary concept of art that is unquestionably valid , which precedes all inner-aesthetic differences and discussions and which conforms to the existing concept of reality.

1.

Ever since there has been a unified concept of "art," since the middle of the eighteenth century, it has been understood as something that is secondary to "reality," no matter how art is conceived in detail. And by reality, also no matter what is specifically stated under it (God or that which God creates, nature or society, spirit or matter), one means the primary, that which is first and so for something else is what is already present in each case, what is always already the basis on which the 79th

andere dann, nachträglich noch, sich aufbauen kann. Dieses andere kann etwas Besseres sein: Ziel, Wunsch, Idee, Utopie; es ist aber auf jeden Fall nicht Basis, sondern Über-Bau.

Als ein solcher Über-Bau im buchstäblichen Sinn erscheint z. B. eine gotische Kathedrale. Sie überragt die natürliche Wirklichkeit, die Erde, und auch noch die menschliche Wirklichkeit, die Stadt. Nach allgemeiner (gleichzeitig mit dem Begriff »Kunst« aufgekommener) Meinung strebt eine gotische Kathedrale, wie etwa die von Chartres oder die von Freiburg, von der Erde weg, zum Himmel hinauf, oder sie gilt als ein Symbol der überirdischen »Himmelsstadt«. In beiden Fällen begreifen wir das Bauwerk als Ausdruck eines überweltlichen, kritisch gesagt: eines fiktiven Interesses. Es ist sozusagen Über-Bau in der Potenz. Erstens ist das, was da ausgedrückt wird, selber schon unwirklich oder überwirklich, und zweitens ist das Bauwerk, als Ausdruck, selber noch einmal ein bloßes *Bild* jenes Denkens und Meinens, — das immerhin, als Interesse einer Zeit- und Gesellschaftsform, noch eine gewisse geschichtliche Realität besitzt. Über-Bau in anderer, aber ebenfalls buchstäblicher Weise ist ein absolutistisches Schloß, wie etwa Versailles oder, in Deutschland, Ludwigsburg. Hier wird das Zugrundeliegende, die Erde, die menschliche Bevölkerung, nicht transzendiert, sondern übertrumpft; das Schloß gilt als Ausdruck von Herrschaft.

Von solchen älterren, in ihrer Kunstform selbst noch funktionalen, der Liturgie oder der Politik dienenden und damit immerhin wirklichkeitsbezogenen Bauwerken unterscheiden sich nun solche, wo die sekundäre Stellung der Kunst zur Wirklichkeit ausdrücklich gewollt ist, die Kunst ein autonomes Reich *neben* der Wirklichkeit darstellt. Wenn noch ein Bezug besteht, dann hat er den Charakter der Illusion oder der Verschleierung, so z. B. wenn große Bankgebäude im 19. Jahrhundert die Front eines griechischen Peripteraltempels als Fassade vorblenden. Kunst ist jetzt Blendung, die dem realen Zweck eine »höhere Weihe« gibt. Das Sichtbare ist nur noch Fassade.

Auch eine solche Fassade kann freilich — ungewollt — zum Ausdruck der Wirklichkeit werden, die sie eigentlich verhüllen sollte. Die pseudoklassizistische Säulenhalle am »Haus der Kunst« in München offenbart in ihrer brutalen, schmuck- und rhythmuslosen Stereotypie den alles neiderstampfenden Marschtritt ihrer Erbauer. Auf jeden Fall, in solchen exponierten wie in den üblichen Fällen, von der englischen Neogotik seit der Mitte des 18. Jahrhunderts über die Neorenaissance und den Neubarock bis zum Neoklassizismus der 30er Jahre in Europa, löst sich die Kunst als ein ästhetischer »Stil«-Zweck von dem eigentlichen, dem Bau-Zweck; sie löst sich von der Wirklichkeit ab.

Dieser Unterschied zwischen einem Bauwerk im 17. und einem Bauwerk im 19. Jahrhundert gilt nun aber scheinbar nur für eine bestimmte Auswahl von Bauten. Der Wirklichkeitsbezug eines Barockschlosses läßt sich von der ästhetischen Autonomie einer neoklassizistischen Bankfassade unterscheiden. Bauwerke sind

others can then, subsequently, build up. This other can be something better: goal, wish, idea, utopia; but it's definitely not base, it's Uber-Bau.

As such an Uber-Bau in the literal sense, e.g. B. a Gothic cathedral. It surpasses the natural reality, the earth, and also the human reality, the city. According to general (simultaneously with the term »art«

According to an emerging opinion, a Gothic cathedral, such as that of Chartres or that of Fribourg, aspires off the earth to heaven, or is regarded as a symbol of the unearthly

»City of Heaven«. In both cases we understand the building as an expression of a transcendent, critically speaking: a fictitious interest. It's sort of Uber-Bau in potency. Firstly, what is being printed out is itself already unreal or super-real, and secondly, the building, as an expression, is itself once again a mere image of that thinking and opinion—that, after all, as an interest of a time and form of society, still has a certain historical reality. Uber-Bau in a different but also literal sense is an absolutist palace, such as Versailles or, in Germany, Ludwigsburg. Here the underlying, the earth, the human population, is not transcended but trumped; the castle is considered an expression of power.

From such older buildings, which are still functional in their art form, serve the liturgy or politics and are therefore at least reality-related, those buildings differ where the secondary position of art to reality is expressly desired, where art is an autonomous realm alongside that represents reality. If there is still a connection, then it has the character of illusion or disguise, e.g. B. when large bank buildings in the 19th century show the front of an ancient Greek peripheral temple as a façade. Art is now a blinding that gives a "higher consecration" to the real purpose.

The visible is only a facade.

Of course, even such a facade can - unintentionally - become an expression of the reality that it is actually supposed to conceal. The pseudo-classical pillared hall at the »Haus der Kunst«

in Munich reveals in its brutal, unadorned and rhythmic stereotype the envious marching step of its builders. In any case, in such exposed as in the usual cases, from the English Neo-Gothic since the middle of the 18th

From the middle of the twentieth century through the Neo-Renaissance and the Neo-Baroque to the Neo-Classicism of the 1930s in Europe, art as an aesthetic "style" purpose detaches itself from the actual building

-Purpose; it detaches itself from reality.

This difference between a building in the 17th and a building in the 19th century apparently only applies to a certain selection of buildings. The relation to reality of a baroque castle can be distinguished from the aesthetic autonomy of a neoclassical bank facade. Structures are 80

aber doch z. B. auch alte und neue Brücken. Den römischen Auqadukt des Pont du Gard in Nimes kann man zwar ästhetisch beurteilen, er hatte aber von seinem Entstehungsgrund her doch offenbar genauso wenig mit »Kunst« zu tun wie eine moderne Autobahnbrücke — während das Barockschloß und die Kathedrale, auch wenn es den ästhetischen *Begriff* von Kunst zu ihrer Zeit noch nicht gab, doch auf jeden Fall so viel mit dem *Phänomen* von Kunst zu tun haben wie ein barockes Porträt, ein mittelalterliches Fresko oder das Bild der Nymphe Aretusa auf einer syrakusischen Münze.

Hätte ich also die ersten Beispiele nicht aus dem problematischen, vornherein *zwischen* Kunst und Wirklichkeit befindlichen Bereich der Architektur (der Bau-Kunst), sondern aus dem für eine kunstphilosophische Überlegung scheinbar viel legitimeren der Malerei (der Bild-Kunst) gewählt, dann wäre der genannte Unterschied zwischen Barockschloß und Bankfassade gar nicht aufgetaucht. Denn ein Bild ist doch wohl immer Kunst, und nur das eine mal schlechtere, das andere mal bessere Kunst, ein Bau dagegen ist einmal mehr ein Kunstwerk, ein anderes mal mehr ein Stück Wirklichkeit. Und an dem Prototyp aller Ästhetik, der Bild-Kunst, hätte ich dann ungehindert den alten Gegensatz zwischen Nachahmung und Schöpfung oder den totgelaufenen Streit zwischen Realismus und Abstraktion oder die befreiende Unterscheidung zwischen Schein und Vorschein in der Kunst diskutieren können. Doch damit hätte ich gerade die *Frage,* um die es bei dem Thema »Kunst und Wirklichkeit« geht, übersprungen: die Frage, ob Kunst überhaupt zureichend begriffen ist, wenn sie — und zwar ganz gleich, in welcher der verschiedenen Künste, Literatur und Musik, Malerei und Plastik, Tanz und Theater — unter dem Vorbegriff des *Bildes* angesetzt wird. Mit diesem Vorbegriff ist ein ganz bestimmtes Verhältnis zur Wirklichkeit als Wesensbegriff von Kunst undiskutiert schon vorausgesetzt worden: dasjenige, in dem sich von Plato bis zu Hegel, bis zu Schopenhauer, Lukás und Adorno alle philosophische Kunst discussion hält:

KUNST IST MIMESIS

Nur innerhalb dieses Vorbegriffs — und ihn immer hoffnungsloser verhärtend — bewegt sich der Streit, ob Kunst nun mehr Abbild oder mehr Ausdruck, ob die »Wirklichkeit«, die ins Bild gesetzt wird, mehr objektiver oder mehr subjektiver Art ist, und schließlich, ob das Verhältnis zwischen diesen beiden Relationspolen mehr affirmativer oder mehr kritischer Art ist. Ungefragt bleibt dabei — mitsamt dem Bild-Begriff — zugleich der (aller Ästhetik vorausgehende) *Begriff* von Wirklichkeit als desjenigen, *worauf* sich das Bild jeweils bezieht, *was* dem Bilden jeweils zugrundeliegt.

Beides nun, der ästhetische Grundbegriff von Kunst als Bild und der diesem selber noch vorausgehende logische Grunbegriff der Wirklichkeit als des Zugrundeliegenden, lassen sich nur in Frage stellen, wenn man sich von der suggestiven Bannkraft je-

but e.g. B. also old and new bridges. The Roman aqueduct of the Pont du Gard in Nimes can be judged aesthetically, but from the point of view of its origin it obviously had just as little to do with "art" as a

modern motorway bridge - while the baroque castle and the cathedral, even if the aesthetic concept of art did not exist at their time, they definitely have as much to do with the phenomenon of art as a baroque portrait, a medieval fresco or the picture of the nymph Aretusa on a Syracusan mint.

So I didn't have the first examples from the problematic area of architecture (architectural art), which is located from the outset between art and reality, but from painting (image art), which seems to be much more legitimate for an art-philosophical consideration. chosen, then the mentioned difference between baroque castle and bank facade would not have appeared at all. After all, a picture is always art, and only sometimes it's worse, sometimes better art, while a building is sometimes more of a work of art, sometimes more of a piece of reality. And using the prototype of all aesthetics, pictorial art, I could then freely discuss the old opposition between imitation and creation, or the dead-end dispute between realism and abstraction, or the liberating distinction between appearance and appearance in art. But I had just skipped over the question that the topic "Art and Reality" is about: the question of whether art is at all sufficiently understood if it is - no matter in which of the various arts, literature and music, painting and sculpture, dance and theater - under the preliminary concept of the image. With this preliminary concept, a very specific relationship to reality as an essential concept of art has already been assumed without discussion: the one in which all philosophical art from Plato to Hegel, to Schopenhauer, Lukas and Adorno: ART IS MIMESIS

It is only within this preliminary concept - and with it becoming more and more hopelessly hardened - that the dispute moves as to whether art is more a copy or more of an expression, whether the "reality" that is put into the picture is more of an objective or more of a subjective kind, and finally, whether the relationship between these two poles of relation is more affirmative or more critical. At the same time, the concept of reality (which precedes all aesthetics) as that to which the picture refers, that which forms the basis of the picture, remains unquestioned - together with the concept of the picture.

Now both, the basic aesthetic concept of art as an image and the logical basic concept of reality as the basis that precedes it, can only be questioned if one breaks away from the suggestive power of 81

nes einen Prototyps frei macht, wonach die Kunst als solche bildhaft ist. Zu diesem Zweck lohnt es sich, daß man sich dem Einwand, der sich gegen die von mir zu Anfang gewählten architektonischen Beispiele ins Feld führen ließ, stellt. Stimmt es denn, daß ein römischer Aqualdukt oder eine moderne Autobahnbrücke — von ihrem Entstehungsgrund her — nichts mit Kunst zu tun haben; vorsichtiger gefragt: nichts mit dem, was uns veranlaßt und berechtigt, einen venezianischen Palast, eine islamische Moschee oder gar einen griechischen Tempel ebenso wie ein Porträt von Velasquez oder die Französische Suite von Bach als *Kunst* zu bezeichnen?

Eine alte Wasserleitungsbrücke oder eine neue Autostraßenbrücke scheint mit einem barocken Porträt oder einem barocken Konzert nichts zu tun zu haben. Das eine ist Kunst, das andere Technik. Die Frage ist, ob diese Unterscheidung stimmt.

Zu ihrer Beantwortung ist es angebracht, einen Punkt in der Geschichte aufzusuchen, der chronologisch zwar weit entfernt ist, dafür aber den Sachverhalt, um den es geht, klarer zeigt als die Beispiele, die ich zur Artikulation des Problems angeführt habe. (Ich beschränke mich dabei zunächst auf die angesprochene Konzeption von Kunst als Bau und klammere die andere, uns geläufigere von Kunst als Bild noch aus.) Jener Punkt *in* der Geschichte ist der des *Anfangs* von Geschichte, der identisch ist mit dem des Anfangs von »Kultur« oder menschlicher Gesellschaft in dem engeren Sinn von differenzierter Gesellschaft.

Die Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kunst und Technik läßt sich dann in Gestalt einer Gegenfrage geben: Was sind die Pyramiden von Gizeh am Unterlauf des Nil, die Tempel von Uruk an der (damaligen) Mündung des Euphrat, die geometrischen Stadtanlagen von Mohendscho Daro und Harappa am Indus oder etwa auch die, nach den gleichen tektonischen Prinzipien wie Bauwerke »aufgebauten« bronzenen Opfergefäße aus der am Knie des Gelben Flusses beheimateten Kultur der Schang- und Chou-Zeit Chinas? In allen diesen Fällen handelt es sich um die signifikantesten Dokumente aus den Gründungsepochen der ersten Hochkulturen. Mit diesen Hochkulturen hat *Geschichte* im genauen Sinn des Wortes überhaupt erst begonnen: Die wirtschaftliche Vorsorge — wie etwa beim Bau von Dämmen und Bewässerungsanlagen — und ebenso der Toten-Ahnen- und Heroenkult bestehen darin, daß Zukunft und Vergangenheit ausdrücklich unterschieden und als Unterschiedene aufeinander bezogen werden. Die beiden Grundmerkmale von »Kultur«: Städtegründung und Ackerbau, samt den dazugehörigen Kennzeichen der sozialen Differenzierung, der handwerklichen Spezialisierung, des Handels und des Beamtentums, sind die verschiedenen Ausprägungen *eines* Aktes: des Aufbruchs eines ausdrücklichen Zeitbewußtseins.

In ihm beruht der Kern des Unterschieds zu dem vorausgegangenen *Nomadentum* der paläolithischen Jäger-, Fischer- und Sammlerwirtschaft. Seit jener Zeit, seit etwa fünftausend Jahren (in

nes frees a prototype according to which art as such is pictorial. For this purpose it is worthwhile to face the objection that could be leveled against the architectural examples I initially chose. Is it true

then that a Roman aqueduct or a modern motorway bridge

— by reason of their origin — have nothing to do with art; to ask more cautiously: nothing that causes us and entitles us to call a Venetian palace, an Islamic mosque or even a Greek temple as well as a portrait by Velasquez or the French Suite by Bach as art?

An old water pipeline bridge or a new highway bridge seems to have nothing to do with a baroque portrait or a baroque concert. One is art, the other technique. The question is whether this distinction is correct.

In order to answer it, it is appropriate to go to a point in history which, although far removed chronologically, shows the issue at hand more clearly than the examples I have given to articulate the problem: (I limit myself to the mentioned conception of art as a building and still exclude the other, more familiar one of art as an image.) That point in history is that of the beginning of history, which is identical to that of the beginning of "culture" or human society in the narrower sense of differentiated society.

The answer to the question of the relationship between art and technology can then be given in the form of a counter-question: What are the pyramids of Gizeh on the lower reaches of the Nile, the temples of Uruk at the (then) mouth of the Euphrates, the geometric ones City complexes of Mohenjo Daro and Ha-rappa on the Indus, or the bronze sacrificial vessels from the culture of China's Shang and Chou periods, "built" according to the same tectonic principles as buildings? In all of these cases, it is about the most significant documents from the founding epochs of the first advanced civilizations. History in the precise sense of the word only really began with these high cultures: economic precautions - such as the construction of dams and irrigation systems - and likewise the cult of the dead, ancestors and heroes consist in the fact that the future and the past are expressly differentiated and presented as differentiated. be related to each other. The two basic characteristics of “culture”: city founding and agriculture, together with the associated characteristics of social differentiation, craft specialization, trade and officialdom, are the different characteristics of an act: the emergence of an explicit awareness of time.

In it lies the core of the difference to the previous nomadism of Palaolithic hunters, fishermen and gatherers. Since that time, for about five thousand years (in 82

China seit etwa dreieinhalb tausend Jahren, so lange wie es Stadt- und Landbau gibt, so lange, wie es Arbeiter und Bauern gibt, genauso lange gibt es monumentale Kunst: Architektur in Gestalt von Bauwerken und tektonisch gestalteten Siedlungen, Geräten und Figuren (Figuren: wie etwa die Falkenstele aus der ersten Dynastie im Louvre oder die sumerischen Rollsiegel aus der gleichen Zeit). Nur *eines* gab es da noch nicht, und zwar bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nicht: die Relation von vorgängiger »Wirklichkeit« und nachträglicher »Kunst«.

Die Bauten und Plätze, Stelen und Geräte waren nicht Abbild oder Ausdruck von etwas Vorausliegendem, etwas vorher Bestehendem. Sie waren vielmehr selbst der Spielraum von Entstehen und Vergehen, der Spielraum von *Geschichte*. In neuzeitlicher Denkweise gesprochen: Sie waren das geschichtsgründende. In den Bauten bildete sich erst der Raum für geschichtliches Handeln. Bauen hieß: Errichten eines Males, d. h. von Örtlichkeit, also der Möglichkeit von Orientierung; Unterscheidung von Oben und Unten, von Aufstieg und Grund, chinesisch: von Yand und Yin, von Erde und Himmel, also des Bereiches von Arbeit; Entgegensetzung von Links und Recks, d. h. von Ankunft und Auszug, von Heimkehr um Abschied, also des Bereiches von Erkenntnis; Differenzierung von Hier und Dort, von Nah und Fern, d. h. des Bereiches von Handlung.

Der chinesische Begriff für künstlerische Tätigkeit heißt wörtlich: »Die Lehre von chin und yüan«, d. h. die Lehre von nah und fern. — Was wir »Kunst« nennen, das war — in den »formalen« Weisen der Zirkulierung und Quadrierung, der Achsengebung und Stufung, der antithetischen Spannung oder (wie in den ostasiatischen Dachformen) des schwebenden Ausgleichs, vor allem aber in der Proportionierung und Rhythmisierung — die anfängliche Kultivierung der Natur durch die Errichtung von Ordnungsprinzipien, eine Klärung nirgendwo vorliegender oder ablesbarer Daseinsverhältnisse durch die Errichtung von Verhaltensgesetzen. In der Kunst als Bau gaben die Menschen sich, in jedem Gebiet und zu jeder Zeit jeweils anders, d. h. so, daß damit ein bestimmtes Gebiet und eine bestimmte Epoche, eine bestimmte Gesellschaft jeweils erst entstand, ihre jeweiligen Handlungsmaßstäbe.

Das gleiche, was sich so, an den *biltenden Künsten*, speziell für die Dimension des *Raumes* sagen läßt, ließe sich, speziell für die Dimension der *Zeit*, an den alten Formen der *Dichtung*, vor allem den großen Epen, wie etwa den Homerischen, zeigen. (Für das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Baugesetz und Geschichtsbezug im Epos haben die serbokroatischen Heldenlieder wesentliche Anhaltspunkte gegeben.) An der maßgeblichen Bedeutung des Homerischen Epos für die Ausbildung der griechischen gesellschaft könnte man den konkreten Sinn des Ausspruchs von Herodot aufzeigen, wonach die Griechen sich durch Homer und Hesiod »ihre Götter« gegeben hätten.

Kunst war — vom Beginn der Hochkulturen bis zur Perikleischen Zeit Griechenlands und seitdem weiterhin noch vielerorts

China for about three and a half thousand years, as long as there has been urban and agricultural construction, as long as there have been workers and farmers, just as long there has been monumental art:

architecture in the form of buildings and tectonically designed settlements, tools and figures (figures: such as the falcon stele from the first dynasty in the Louvre or the Sumerian cylinder seals from the same period). There was just one thing that didn't exist then, and that wasn't until the middle of the 18th century: the relation between previous "reality" and subsequent "art".

The buildings and places, steles and devices were not a copy or expression of something ahead, something previously existing. Rather, they were themselves the scope of emergence and decay, the scope of history. To put it in a modern way of thinking: They were what founded history. The space for historical action first formed in the buildings.

To build meant: erecting a monument, i. H. of locality, i.e. the possibility of orientation; Distinction between above and below, ascent and ground, Chinese: Yand and Yin, earth and sky, i.e. the area of work; opposition of left and high bars, d. H. of arrival and departure, of returning home to say goodbye, that is, of the realm of knowledge; Differentiation between here and there, near and far, i. H. of the realm of action.

The Chinese term for artistic activity literally means: "The doctrine of chin and yuan", i. H. the lesson from near and far. — What we call “art” was — in the “formal”

Modes of circulation and squaring, of axes and gradations, of antithetical tension or (as in the East Asian roof forms) of floating balance, but above all in the proportioning and rhythmization - the initial cultivation of nature through the establishment of principles of order cipien, a clarification of nowhere present or readable existence conditions through the establishment of behavioral laws.

In art as a building, people behaved differently in each area and at any time, i. H. in such a way that a specific area and a specific epoch, a specific society, came into being in each case, along with their respective standards of action.

The same thing that can be said about the performing arts, especially for the dimension of space, can be said, especially for the dimension of time, about the old forms of poetry, especially the great epics, such as the Homeric , show. (The Serbo-Croatian heroic songs have given essential clues for understanding the connection between building law and historical reference in the epic.) The decisive importance of the Homeric epic for the development of Greek society could be used to

show the concrete meaning of Herodotus' statement that the Greeks had given themselves "their gods" through Homer and Hesiod.

Art was — from the beginning of the advanced civilizations to the Pericles of Greece and since then in many places 83

neben andersartigen Tendenzen — nicht Mimesis von Wirklichkeit, sondern Statuierung von Welt. Die Tempel auf der Akropolis waren für die attische Polis nicht eine nachträgliche Information über Sachverhalte, sondern eine vorgängige Formation von Intentionsgehalten.

Wenn man sich von der Herrschaft der neuzeitlich-europäischen Vorbegriffe frei macht, bemerkt man, daß die alten Kulturen das, was wir »Kunst« nennen, selber als Weltstatuierung begriffen haben: als diejenige Aufgabe der Menschen, von der das Bestehen und die zu Zeiten notwendig werdende Erneuerung der *Welt* abhing. Die alten Begriffe die wir mit »Welt« oder »Weltordnung« übersetzen, wie etwa das altgriechische »Kosmos« oder das altägyptische »Maat«, bezeichnen jeweils das Ganze des *Bezuges,* in dem die Menschen zueinander stehen und in dem sie zu dem stehen, worauf sie angewiesen sind, zur Natur. (Nur wenn man sich nicht klar macht, was jenes »Ganze« ist, das durch Bilden und Bauen an bestimmten Orten aufgestellt und durch die großen Feste zu bestimmten Zeiten wiederhergestellt werden muß, wenn man dabei lediglich an den physikalisch-außermenschlichen und somit indifferenten »Kosmos« im neuzeitlichen Sinne denkt, muß man jenen Kulturen die Unbegreiflichkeiten unterstellen, die ihnen manche Historiker in der Tat zumuten.) Welterneuerung hatte prinzipiell den Sinn, der uns noch dem Griechenland der Zeit nach den Perserkriegen bekannt ist: Die in Athen in jedem Frühjahr stattfindenden Tragödien-Aufführungen hatten die Bedeutung einer *Polis*-Erneuerung.

2.

Mit dieser archäologischen Überlegung scheint nun freilich noch nichts von dem, was uns interessiert, entschieden zu sein. Denn damit wäre allenfalls der heute herrschende *Begriff* von Kunst verändert; es wäre aber nichts an dem heute *bestehenden* Verhältnis zwischen Kunst und Wirklichkeit geändert. Auch dann, wenn Kunst nicht von jeher das war, was ihr heute als allgemeines Wesen unterstellt wird: Mimesis —und damit Abbild oder Ausdruck, Darstellung, Schein von gestriger oder Vorschein von künftiger Wirklichkeit-, auch dann, auch mit einer solchen historischen Revision des Begriffs würde doch offensichttich nichts an dem aktuellen Tatbestand geändert: daß Kunst *heute* etwas Unwirkliches gegenüber einer vor ihr und unabhängig von ihr bestehenden Wirklichkeit ist. Auch wenn Hegels *Begriff* von Kunst: sie sei das sinnliche Scheinen der Idee, diese moderne Fassung des alten Mimesis-Begriffs, fraglich wäre, seine Konstatierung der modernen *Lage,* wonach die Kunst ihre geschichtliche Rolle ausgespielt und an ihre Stelle die Wissenschaft getreten ist, *diese* Einsicht hat sich in den hundertfünfzig Jahren seit ihrer Deklarierung offenkundig nur bestätigt.

Die Wissenschaft ist diejenige Art der Interaktion, die den heute maßgeblichen Arten der Aktion, der Wirtschaft und der Politik, angemessen ist. Für Kunst ist hier kein Platz mehr — es sei

alongside different tendencies — not mimesis of reality, but statute of the world. For the Attic polis, the temples on the Acropolis were not retrospective information about facts, but rather a prior formation of

intentional contents.

If one frees oneself from the dominance of the modern European preconceptions, one notices that the old cultures themselves understood what we call "art" as a world statute: as the task of the people from which the Existence and the renewal of the world that became necessary at times. The old terms that we translate as “world” or “world order”, such as the ancient Greek “cosmos” or the ancient Egyptian “maat”, each designate the whole of the relationship in which people stand to each other and in which they stand by what they depend on, by nature. (Only if one does not make clear what that "whole" is that has to be set up in certain places by forming and building and restored at certain times through the great festivals, if one only considers the physical-superhuman and thus thinking of an indifferent »cosmos« in the modern sense, one has to accuse those cultures of the incomprehensible things that some historians actually expect of them.) In principle, world reform had the meaning that is still known to us in Greece after the Persian wars: The tragedy performances that took place in Athens every spring had the significance of a poiis renewal.

2.

Nothing of what interests us seems to have been decided with this archaeological consideration. Because that would at best change the prevailing concept of art today; but nothing would have changed in the relationship between art and reality that exists today. Even if art has not always been what is assumed to be its general essence today: mimesis - and thus a copy or expression, representation, semblance of yesterday's or foreshadowing of future reality - even then, even with such a reality A historical revision of the concept would obviously not change anything in the current state of affairs: that art today is something unreal compared to a reality that existed before it and independently of it. Even if Hegel's concept of art: it is the sensuous appearance of the idea, this modern version of the old concept of mimesis, would be questionable, as would his statement of the modern situation, according to which art has played out its historical role and science has taken its place , this insight has evidently only been confirmed in the hundred and fifty years since it was declared.

Science is the kind of interaction appropriate to today's dominant modes of action, economics and politics. There is no longer any room here for art — unless it is 84

denn, sie paßt sich als Kapitalsanlage oder Werbungsferment der Wirtschaft, als Agitationsinstrument oder Protestvehikel der Politik, als Informationsmodell oder Demonstrationsobjekt für ästhetische Theorien der Wissenschaft an. Die Kunst ist in den toten Winkel dessen abgeglitten, was man *jetzt* »Kultur« nennt, weil die Wirklichkeit dieser Zeit die *Technik* ist.

Eines allerdings hat sich in den hundertfünfzig Jahren, seit Hegel seine These vom Vergangensein der »höchsten Bestimmung«, d. h. des Wirklichkeitsbezugs der Kunst geprägt hat, doch geändert: Fast zur gleichen Zeit, wo der von Hegel konstatierte Tatbestand seine massivste Bestätigung findet, nämlich aus einem partikular-europäischen in einen universal-globalen Zustand übergeht, fast zur gleichen Zeit beginnt — und zwar auch im Allgemeinbewußtsein — die *Beurteillung* dieses Tatbestandes sich zu ändern. Hegel feierte ihn noch mit Emphase, weil er darin nicht nur einen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, sondern auch in der Realisierung der Freiheit sah. Wir wissen dagegen, wir *sehen* jedenfalls (auch wenn viele Leute es noch nicht wahrhaben wollen), daß die bisherige technologische Weltveränderung unter dem Schleier einer kurzfristigen Scheinfreiheit einzelner Klassen und Nationen die Menscheit im Ganzen auf den Weg der Selbstausrottung gebracht hat.

Nach einem noch unpublizierten (zur Umweltkonferenz 1972 in Stockholm vorbereiteten) UNO-Bericht — um nur *ein* neuerliches Indiz zu erwähnen — müssen mehre Millionenstädte, auch in den sogenannten Entwicklungsländern, in absehbarer Zeit, in einigen Fällen bereits in zehn Jahren, von der gesamten Bewohnerschaft verlassen werden, weil sie bis dahin, und zwar irreparabel, unbewohnbar geworden sind. Dieser bevorstehende physische Suizid menschlicher Wohnstätten: wegen Wasser vergiftung, Luftvergiftung, Zusammenbruch der Transportsysteme, ist aber nur die Besiegelung einer in den Großstädten der Industrienationen bereits im Gange befindlichen Agonie der humanen, gesellschaftlichen Verhältnisse.

In dieser Lage, in diesem neuen Licht, in das für uns nun der Prozeß gelangt ist, den Hegel als Vollendung der Weltgeschichte feierte, ist die — für Hegel als erledigt geltende — Frage, was das eigentlich ist, was wir mit dem Titel »Kunst« bezeichnen, unversehens aktuell geworden. Wir brauchen die Kunst, um gerade das zu erkennen, was ihren Gegenpol ausmacht: die Beschaffenheit unserer technischen Wirklichkeit. Verstehen wir die Kunst in dem Charakter, der sie vom Beginn der Hochkulturen bis zum Ende des Barock kennzeichnet, in ihrem Bau-Charakter, dann ist klar, daß Gegenstück zur modernen Technik ist.

Der griechische Name für die bauenden, die architektonischen Künste, genauer: für das bauende, verändernde Verhältnis des Menschen zur Natur, war *Techne*. Die alte Techne und die neue Technik haben eines *gemeinsam:* Naturveränderung zu sein. Der *Unterschied* ist der, daß die alte, bauende Naturveränderung darin bestand, daß sie Raum und Zeit *statuierte*, während die neue,

because it adapts to the economy as a capital investment or advertising ferment, as an instrument of agitation or a vehicle of protest to politics, as an information model or object of demonstration

for aesthetic theories of science. Art has slipped into the dead corner of what is now called "culture" because the reality of this time is technology.

One thing, however, has changed in the hundred and fifty years since Hegel formulated his thesis that the "highest destiny," i. H. of art's relation to reality, but changed: Almost at the same time that the state of affairs stated by Hegel finds its most massive confirmation, namely from a particular-European into a universal-global state, begins almost at the same time - and that also in the general consciousness - the assessment of this fact to change. Hegel still celebrated it with emphasis because he not only saw progress in the consciousness of freedom, but also in the realization of freedom. On the other hand, we know, at least we see (even if many people do not yet want to admit it), that the technological world change that has taken place up to now, under the veil of a short-term apparent freedom of individual classes and nations, has put mankind as a whole on the path to self-extermination.

According to a still unpublished UN report (prepared for the 1972 environmental conference in Stockholm) — to mention just one new indication — several cities with over a million inhabitants, including those in the so-called developing countries, must in the foreseeable future, in some cases as early as ten years, from the entire residents will be abandoned because by then they will have become uninhabitable, and irreparably so. This imminent physical suicide of human dwellings: due to water poisoning, air poisoning, collapse of the transport systems, is only the sealing of an agony of humane, social conditions that is already underway in the big cities of the industrialized nations.

In this situation, in this new light, in which we now see the process that Hegel celebrated as the completion of world history, the question — which Hegel considered settled — is what it actually is, what we mean by the title designate »art«, has unexpectedly become topical. W e need art to recognize precisely what constitutes its antithesis: the nature of our technical reality. If we understand art in the character that characterizes it from the beginning of the high cultures to the end of the baroque, in its building character, then it is clear that is the opposite of modern technology.

The Greek name for the building, the architectural arts, more precisely: for the building, changing relationship of man to nature, was Techne. The old technology and the new technology have one thing in common: being a change in nature. The difference is that the

old, building change in nature consisted in stating space and time, while the new, 85

technische Naturveränderung in ihrer bisherigen (jetzt etwa zweihundert Jahre alten) Praxis darauf aus war, Raum und Zeit zu *überwinden.*

Das ließe sich im einzelnen an dem technologischen Grundzug des kapitalistischen Wirtschaftsprinzips, dem Rentabilitätszwang, zeigen, mit seinem von Benjamin Franklin geprägten Grunddogma »Zeit ist Geld« und seiner, jetzt weltvernichtend werdenden, Konsequenz, sich nur erhalten, nur stabil bleiben zu können in progressiver *Expansion;* und an dem technologischen Grundzug des imperialistischen Prinzips von Politik, dem *Willen* zur Macht, für den *jeder* Handlungsbereich — in der Gesellschaft wie in der Natur — *Ausbeutungsgegenstand* ist. Beide Prinzipien, das der Exploitation, kommen zusammen in jener Pervertierung des Mittels zum Zweck, die sich die moderne Religion der Raum- und Zeit-Überwindung in der Vergötzung des *Verkehrs* geschaffen hat.

Die merkantile Bodenspekulation, die aus Wohnvierteln sterile Bürokomplexe macht, die bürokratische Funktionsmanie, die neue Städte (wie Brasilia) oder neuaufgebaute (wie Hannover) gesichts- und leblos werden ließ, und der fast überall perfekt gewordene Verlust des Öffentlichkeitscharakters der Straßen und Plätze — der Orte also, wo das Humanum existent wurde — durch ihre Degradierung zu bloßen Transport- und Abstellunterlagen: das ist die Wirklichkeit, die unwirkliche, gespenstige Wirklichkeit, aus der die Menschen täglich fliehen: in die Scheinwelt des Fernsehens oder die Traumwelt der Drogen. Daß derselbe Regierungschef, der stolz ist, das Überschallflugzeug für Europa *gerettet* zu haben, die Pariser Hallen, nachdem sich darin ein neues Lebenszentrum von Paris herausgebildet hatte, abreißen läßt, ist ein Symbol für diese bisherige Abkehr der Technik von der Techne.

Bisherig: denn wenn eine Änderung dieser Entwicklung möglich ist, dann kann sie nicht aus einem antitechnischen Affekt hervorgehen, sondern nur in einer Veränderung der Technik selbst bestehen. Notwendig ist allderdings und gerade dazu eine Kritik an dem *bisherigen* Affekt, dem Mystizismus der Technologie: dem schrankenlosen Machbarkeitsglauben, der die Befreiung der Technik zu ihrer geschichtlichen Möglichkeit und damit unsere Befreiung verhindert.

Diese Kritik hat zwei Aspekte, die beide mit dem Wesen der Kunst zusammenhängen; der *eine* mit dem von mir bis jetzt besprochenen Charakter der Kunst als Bau (als Techne), der *andere* mit dem *anfänglichen* und neu zu begreifenden Charakter der Kunst als Bild (als Mimesis). Beides ist in unserem Jahrhundert sichtbar geworden; wir müssen nur die Augen aufmachen. Ich will für jeden der beiden Aspekte je ein Beispiel aus der heutigen Kunst und dessen Zusammenhang mit je einer der beiden Gründungstaten der »modernen Kunst« anführen.

Der architektonische und damit von Haus aus soziale (gesellschaftsbildende) Charakter der Kunst wird gegenwärtig am entschiedensten von einigen jüngeren Künstlern in England erkannt.

technical nature change in its previous (now about two hundred years old) practice aimed at overcoming space and time.

This can be shown in detail by looking at the fundamental technological feature of the capitalist economic principle, the compulsion to be profitable, with its fundamental dogma coined by Benjamin Franklin, “Time is money”, and its now world-destroying consequence, only preserve oneself, only to be able to remain stable in progressive expansion; and in the fundamental technological feature of the imperialist principle of politics, the will to power, for which every sphere of activity - in society as in nature - is an object of exploitation. Both principles, that of exploitation, come together in that perversion of the means to an end that the modern religion of conquering space and time has created in the idolatry of intercourse.

The mercantile land speculation that turns residential areas into sterile office complexes, the bureaucratic mania for function that makes new cities (like Brasilia) or newly built ones (like Hanover) become faceless and lifeless, and the almost liberally perfect loss of the public character of the streets and squares — the places where the humanum became existent — through their degradation to mere transport and storage documents: that is reality, the unreal, ghostly reality from which people flee every day: into the illusory world of television or dreams world of drugs. The fact that the same head of government, who is proud of having saved the supersonic aircraft for Europe, has the Paris halls torn down after a new life center of Paris has developed there, is a symbol for this previous turning away of technology from techne .

Previously: because if a change in this development is possible, then it cannot result from an anti-technical affect, but only consist of a change in technology itself. Necessary, however, and precisely for this purpose, is a critique of the previous affect, the mysticism of technology: the unrestrained belief in feasibility, which prevents the liberation of technology to its historical possibility and thus our liberation.

This critique has two aspects, both related to the nature of art; the one with the character of art as a building (as techne) that I have discussed so far, the other with the youthful and newly to be understood character of art as an image (as mimesis). Both have become visible in our century; we just have to open our eyes. For each of the two aspects, I want to cite an example from today's art and its connection with one of the two founding acts of "modern art".

The architectural and thus inherently social (society-forming) character of art is currently recognized most decisively by some of the younger artists in England.

Ich kann keine Werke zeigen und interpretieren; ich führe statt dessen eine Äußerung von einem der bedeutendsten dieser Künstler, dem Bildhauer *Philipp King* an. King und seine Freunde (wie Caro und Tucker) haben ihre Konzeption von Kunst gefunden in der Abkehr von ihrem Lehrer Henry Moore. (King und Tucker waren Assistenten Moores.) Worin diese Abkehr besteht, sagt das Zitat; es ist das Fazit einer Reise, die King 1960, nach Griechenland gemacht hat. (Im vergangenen Jahr, 1970, hat er diese Einsicht erneuert und erweitert bei einem Japan-Aufenthalt.)

King schreibt (bei Gelegenheit einer Londoner Ausstellung seiner Werke Ende 1968): Vor 1960 habe er Moore nahegestanden und der Idee, daß ein Werk sich eng an die Natur, zumal die menschliche Figur, anschließen müsse. »Der Aufenthalt in Griechenland ließ mich die Möglichkeit einer Plastik in Erwägung ziehen — the possibilitö of sculputre, *being natural* and therefore *of nature* (einer Plastik also, die natürlich *ist*). Es schien mir, daß in Griechenland die Architektur natürlich aus der Umwelt wuchs; sie war nicht einfach wie etwas Vorgefertigtes hingeklotzt; sie war entstanden aus der Notwendigkeit des dort lebenden Volkes. It seemed *of* nature and not *about* nature . . .« Und King schließt diesen Bericht: »Die Art von Kunst, die ich vorher betrieb, war zu einem gewissen Grade wurzellos, nämlich in der Weise, daß alles nur mit *mir* zu tun hatte, nicht mit der Außenwelt.«

Seither macht King weiträumige, farbige Metallgebilde, die man nach mimetischen, d. h. unangemessenen Kategorien als »abstrakt« bezeichnen würde. In Wahrheit sind sie — ebenso wie ein griechischer Tempel — plastisch-räumliche Aktionen, durch die das zustandekommt, was King und seine Freunde *Earthbound* (Erdlastigkeit), *Thingness* (Dingheit) und *Wordliness* (Welthaftigkeit) nennen. In diesen »Dingen«, die man nicht ansehen, sondern in die man sich nur — mit allen Sinnen — einsehen kann, sind *wir* wieder der — von Philosophie, Religion und Wissenschaft zweieinhalb Jahrtausende lang verleugnet gewesene — »wirkliche, leibliche, auf der festen, wohlgegründeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch«.

Earthbound ist das Gegenteil des homogenen, indifferenten cartesianischen Raumkontinuums der neuzeitlichen Wissenschaft, *Thingness* das Gegenständlichkeit und *Worldliness* dass Gegenteil der aus dem cartesianischen Ansatz von »Wirklichkeit« resultierenden Bezugslosigkeit zwischen Mensch und »Umwelt«.

Obwohl jede »Stil«-Ähnlichkeit fehlt, ist hier die Bedeutung des *Kubismus* in eigner Produktivität erkannt worden. Der Kubismus, die eine große Gründungstat der modernen Kunst, wird bis heute an seiner Wirkung gehindert durch die Übermacht der mimetischen Ästhetik, die ihm den Unsinn einer Gegenstands-Deformierung, Gegenstands-Zersplitterung oder Gegenstands-Analyse unterstellt. Der Kubismus ist nicht Darstellung und auch nicht Vorstellung von Gegenständen, sondern Aufstellung von Welt. Ein kubistisches »Bild« ist zu dem, worauf sein »Sujet« oder

I cannot show and interpret works; I quote instead a statement by one of the most important of these artists, the sculptor Philip King. King and his friends (like Caro and Tucker) found their conception of art in a departure from their teacher, Henry Moore. (King and Tucker were Moore's assistants.) The quotation says what this departure is; it is the culmination of a trip King made to Greece in 1960. (Last year, 1970, he renewed and expanded this insight during a stay in Japan.)

King writes (on the occasion of a London exhibition of his work in late 1968): Before 1960 he was close to Moore and to the idea that a work should closely follow nature, especially the human figure. »The stay in Greece made me consider the possibility of a sculpture

— the possibilito of sculputre, being natural and therefore of nature. It seemed to me that

in Greece, architecture grew naturally out of the environment; it wasn't just crammed in like something prefabricated; it arose from the necessity of the people living there.

It seemed of nature and not about n a tu r e . . ." And King concludes this account: "The kind of art I did before was to a certain extent rootless, in the sense that everything had to do only with me, not with the outside world."

Since then, King has been making spacious, colored metal structures that are mimetic, i. H. inappropriate categories as

"abstract" would mean. In truth, like a Greek temple, they are plastic-spatial actions that bring about what King and his friends call earthbound, thingness, and wordliness. In these “things”, which one cannot look at, but which one can only look into—with all senses—we are again the “real, bodily, standing on the firm, well-founded earth, breathing out and breathing in all natural forces«.

Earthbound is the opposite of the homogeneous, indifferent Cartesian space continuum of modern science, thingness is objectivity and worldliness is the opposite of the Cartesian approach to "reality" resulting in the lack of reference between human beings and the "environment".

Although there is no "stylistic" resemblance, the importance of Cubism in its own productivity has been recognized here. Cubism, one of the great founding acts of modern art, has been hampered to this day by the dominance of mimetic aesthetics, which accuses it of the nonsense of object deformation, object fragmentation or object analysis. Cubism

is neither a representation nor an idea of objects, but rather an arrangement of the world. A cubist "image" is to what its "subject" or
87

ein Zusatz im Bild verweist: das Spiel auf einer Gitarre, Musik von Bach oder Mozart, ein wirkliches Äquivalent. Im Unterschied aber zu der mit ihrer Zeit im Einklang befindlichen Architektonik der Barockkunst ist diese moderne Raum- und Weltstatuierung eine Antithese zu dem bestehenden Trend des Zeitalters. Die kubistische Überwindung der Zentralperspektive ist eine Überwindung des imperialen Unendlichkeitsanspruchs, unter dem das neuzeitliche Europa — seit der Renaissance, in einer Synthese von Römertum und Christentum — die Welt erobert hat.

Ein Bild von Braque ist der äußerste Gegensatz zu einer Hitlerschen Autobahnbrücke, und zwar so, daß in dieser Vergleichbarkeit *beide* als *Kunst*: nämlich ein bestimmtes Verhältnis des Menschen zu seiner Unmwelt statuierend, *und* als *Nicht-Kunst:* nämlich an keiner autonomästhetischen Eigenwelt interessiert, zutage treten. Daß ein Bild von Braque als die größere und bessere, »eigentliche« Kunst erscheint resultiert nicht aus seinem ästhetischen Entstehungszweck, sondern aus seinem höheren Wahrheitsrang. (Ein Bild von Dalí kommt solchen Brücken schon viel näher.)

In der Autobahnbrücke radikalisiert sich der Herrschaftsanspruch des Menschen über die Erde, der zum ersten Mal im römischen Imperium aufgetreten ist und in einer solchen mathematischen Negierung der Natur wie dem *Pont du Gard* in Nîmes aus der Zeit des Augustus dokumentiert ist. Die türkische Brücke in Mostar, die, ohne jede Abbildhaftigkeit, in ihrer rhythmischen Spannung die städtische Umgebung wirklich verbindet, der Bewegung des Flusses antwortet und den überschreitenden Menschen wirklich trägt und erhöht, ist nicht darum schöner, weil die Erbauer mehr Interesse an Ästhetik gehabt hätten als die Römer, sondern weil sie — fern von allem technologischen Pragmatismus — realistischer waren.

3.

Um den zweiten Aspekt begreiflich zu machen, muß ich noch zwei historische Bemerkungen einfügen, eine, die sich auf den Beginn des ästhitischen Begriffs von Kunst als Mimesis bezieht, nämlich auf Plato, und eine zweite, die sich auf den Beginn von Kunst überhaupt bezieht: die frankokantabrischen Höhlenmalereien vom Ende der Altsteinzeit.

Die von Hegel konstatierte und interpretierte Ablösung der Kunst durch die Wissenschaft hat ihren — von Hegel ausdrücklich anerkannten — Vorläufer in dem berühmten Verdikt gegen die Kunst im zehnten Buch von Platos »Staat«. Man kann sagen: die europäische Metaphysik (die in der neuzeitlichen Natur- und Geschichtswissenschaft und der modernen Technik ihren Abschluß gefunden hat) beginnt bereits damit, daß sie die Kunst verwirft. Der Ikonoklasmus ist ihr Wesensgesetz, in dem zugleich ihre Affinität zu einer bestimmten Tradition des Christentums lag, die sich

an addition in the picture refers: playing on a guitar, music by Bach or Mozart, a real equivalent. However, in contrast to the architecture of Baroque art, which is in harmony with its time, this modern spatial and world stating is an antithesis to the existing trend of the age. The Cubist overcoming of the central perspective is an overcoming of the imperial claim to infinity under which modern Europe—since the Renaissance, in a synthesis of Romanism and Christianity—has conquered the world.

A picture by Braque is the extreme opposite of a H iltler Autobahn bridge, in such a way that in this comparability both can be seen as art: namely, stating a certain relationship between man and his environment, and as non-art: namely, assuming not interested in an autonomous world of their own. That a picture of Braque as the greater and better,

"Actual" art does not appear as a result of its aesthetic purpose, but of its higher rank of truth. (A picture by Dali comes much closer to such bridges.)

Man's claim to dominion over the earth, which first appeared in the Roman Empire and is documented in such a mathematical negation of nature as the Pont du Gard in Nimes from the time of Augustus, is radicalized in the autobahn bridge is. The Turkish bridge in Mostar, which, without any imagery, really connects the urban environment in its rhythmic tension, responds to the movement of the river and really supports and elevates the person crossing, is not prettier because the builders are more interested in aesthetics than the Romans, but because they - far removed from all technological pragmatism -

were more realistic.

3.

In order to make the second aspect understandable, I must add two historical remarks, one relating to the beginning of the Asthitic concept of art as mimesis, namely to Plato, and a second relating to the beginning of art in general : the Franco-Cantabrian cave paintings from the end of the Palaeolithic.

The replacement of art by science, as stated and interpreted by Hegel, has its forerunner—which Hegel expressly acknowledges—in the famous verdict against art in the tenth book of Plato's State. One can say: European metaphysics (which found its conclusion in modern natural and historical science and modern technology) already begins

by rejecting art.

Iconoclasm is their essential law, in which at the same time their affinity lay for a certain tradition of Christianity

im Protestantismus und Puritanismus als sogenannte »Säkularisation« oder (mit Max Weber) »Entzauberung« der Welt dem philosophischen Rationalismus an die Seite stellte.

Die beiden Hauptargumente von Platos Kunstverbot sind das logische des Illusionscharakters der Malerei und das moralische des Emotionscharakters der Dichtung. Die phänomenale Legitimität dieser Argumentation liegt in einer (von Plato so wenig wie von Hegel in ihrer Relativität durchschauten) Wesensveränderung der griechischen Kunst selbst um 400 v. Chr.: einer Psychologisierung und damit Subjektivierung der Dichtung (z. B. bei Euripides) und des Beginns der zentralperspektivischen Illusionsmalerei (der »Skenographia«) in der bildenden Kunst dieser Zeit. Die Kunst bis zu Phidias und Sophokles wird von dem Kunstbegriff, der allen Bilderstürmen — seit dem Zorn auf das »goldene Kalb« — vorschwebt, nicht getroffen. (Nur innerhalb dieses kunstfernen Kunstbegriffs kann — als Alternative zur Illusion — das Problem der »Identität« auftauchen.)

Der Irrtum liegt nun aber nicht nur darin, daß man den Bau-Charakter der Kunst übersehen hat (Plato spart ihn in seiner Kunstkritik aus, Hegel kennt ihn gar nicht mehr), sondern auch darin, daß der Bild-Charakter selbst erst seit Plato und in der Ästhetik mit der Bedeutung von Schein, Fiktion, Illusion, Verschleierung, Vernebelung, Gefühlsdumpfheit, Unausweisbarkeit verknüpft wird. Daß es eine ältere und positivere Bedeutung auch der bildhaften Weise von Kunst gab, kommt bei *Aristoteles* noch einmal — in einem Nachhall gleichsam — zur Sprache, wenn er (wie auch Plato in den »Gesetzen«) als den Prototyp von Mimesis den *Tanz* bezeichnet und die Urform der Mimesis in der Vergegenwärtigung der alten Mythen durch das tragische *Theater* sieht. Damit ist gesagt, daß das Wesen der mimetischen Künste zwar durchaus im Bezug auf etwas Vorgegebenes beruht, dieser Bezug aber nicht den zweifelhaften oder schattenhaften Charakter einer bloßen Spiegelung hat, sondern den einer *Realisierung*. Im Tanzen, im Singen, in dem tragischen »Spiel« wird ein vergangenes Ereignis *vergegenwärtigt*.

Der Grund dieses Unterschieds zwischen Mimesis als Ausdruck und Mimesis als Handlung, zwischen Bild als Schatten und Bild als Gegenwart liegt offenbar im Standort. Im einen Fall betrachte ich ein Erzeugnis, im anderen bin ich selbst der Handelnde. Mit diesem Unterschied im Standort (»Konsument« oder »Produzent«) hängt ein Unterschied in der Verfassung der Sache selbst, um die es jeweils geht, zusammen. Im Falle einer Kline (eines Lagers) — Platos Paradigma im »Staat« — ist natürlich der Gebrauch »wirklicher« und darum wahrer als die Spiegelung auf einem Bild. Wenn es aber, wie in dem Selbsterkenntnisprozeß des Ödipus oder in den Bestattungsagonen, aus denen das Homerische Epos und die Festspiele von Olympia hervorgegangen sind, in den Todes-, Hochzeits-, Ernte- oder Initiationstänzen der sogenannten Primitivölker um Leben und Tod geht, dann ist das »Spiel«, der Rhythmus der Farben, Klänge, Worte, Leiber, diese temporäre Wirklichkeit, das Element der Wahrheit.

in Protestantism and Puritanism as so-called "sacularization" or (with Max Weber) "disenchantment" of the world alongside philosophical rationalism.

The two main arguments for Plato's ban on art are the logical one of the illusionary character of painting and the moral one of the emotional character of poetry. The phenomenal legitimacy of this argumentation lies in a fundamental change in Greek art itself around 400 BC (which Plato as little as Hegel saw through in its relativity). BC: a psychologization and thus subjectification of poetry (e.g. in Euripides) and the beginning of central perspective illusion painting (the »Skenographia«) in the visual arts of this time. Art up to Phidias and Sophocles is defined by the concept of art, by all iconoclasms - since the anger at the "golden calf"

— envisaged, not hit. (The problem of "identity" can only arise as an alternative to illusion within this unartistic concept of art.)

But the error is not only that the construction

character that art has overlooked (Plato omitted it in his art criticism, Hegel no longer knows it at all), but also in the fact that the pictorial character itself only since Plato and in aesthetics with the meaning of appearance, fiction, illusion, disguise, obfuscation, dullness of feeling, undemonstrability. The fact that there was also an older and more positive meaning of the pictorial mode of art comes up again in Aristotle—in an echo, so to speak—when he (like Plato in the Laws) describes dance as the prototype of mimesis and sees the archetypal form of mimesis in the presenting of old myths through tragic theatre. This means that the nature of the mimetic arts rests in relation to something given, but this relation does not have the dubious or shadowy character of a mere reflection, but rather that of a realization. In dancing, in singing, in the tragic "play" a past event is brought to life.

The reason for this difference between mimesis as expression and mimesis as action, between image as shadow and image as presence obviously lies in location. In one case I am looking at a product, in the other I am the doer. Associated with this difference in location ('consumer' or 'producer') is a difference in the constitution of the thing under consideration. In the case of a kline (camp)—Plato's paradigm in 'state'—the use is, of course, more 'real' and therefore truer than reflection in a picture. But when, as in Oedipus' process of self-knowledge or in the funeral agonies from which the Homeric epic and the Olympia festivals emerged, in the death, wedding, emte or initiation dances of the so-called Primiti people it was about life and Death goes, then the "game", the rhythm of colors, sounds, words, bodies, this temporary reality, is the element of truth.

Diese Verfassung von Kunst: Mimesis als Realisierung, kennzeichnet — noch vor dem Beginn von Geschichte, vor dem Beginn von Kunst als Bau und damit Welt-Statuierung — den Beginn von Kunst überhaupt: nämlich in den figürlichen Knochengravierungen und den Höhlenmalereien des ausgehenden Paläolithikums. Diese etwa zwanzig-bis dreißigtausend Jahre alten ersten Zeugnisse von Kunst werden von Experten wie von Laien meist als »*Magie*« begriffen — und damit als eine bloße Fortsetzung des viel älteren Werkzeuggebrauchs. Man unterstellt diesen Jägern, sie hätten durch das *Malen* eines Bisons den »wirklichen« Bison »bannen«, den Jagderfolg *bewirken* wollen. Davon, daß — im *Unterschied* zu den Werkzeugen — auch *uns* diese Bilder ummittelbar faszinieren, daß sie im höchten Sinne schön sind, wird in diesen, das moderne Macht- und Erfolgsdenken mit einem Naturgesetz verwechselnden Erklärungen keine Notiz genommen. Zum Glück widersprechen ihnen die etnologischen Analogien, so wie sie z. B. von der Schule des Frankfurter Frobenius-Instituts oder in Frankreich von Michel Leiris erforscht worden sind. Sie bestätigen die These von *Georges Bataille*.

Batille macht darauf aufmerksam, daß es im Unterschied zu dem schon nahezu eine Million Jahre alten Werkzeuggebrauch der *Früh*-Menschen (wie dem Neandertaler) Plastiken und Malereien genau *so* lange gibt, wie es *unsere* Menschenart gibt. Um einen pragmatischen Zweck zu erreichen (wie den des Nahrungserwerbs) brauchte man keine Bilder zu malen. Das Malen des Tieres war nicht die Antizipation eines vorgesetzten Zweckes, sondern die — im Vollzug des Tiermalens, ebenso wie der Tiertänze (der Maskentänze) — stattfindende *Vergegenwärtigung* dessen,, was der Bison, das Mammut, der Hirsch für diese Menschen waren: das Ungeheure, über Leben und Tod Entscheidende, Erregende und in einem letzten Sinne auch sympathetisch zu ihnen Gehörige.

Damit ist zweierlei gesagt, erstens: Kunst war in ihrem Bild--Charakter ursprünglich Vergegenwärtigung des Bezuges zwischen Mensch und Natur; und zweitens: sie war damit das, was *den* Menschen kennzeichnet der vor etwa dreißigtausend Jahren den Neandertaler auf der ganzen Erde abgleöst hat und von dem *wir*, die heutigen Menschen, uns biologisch-anatomisch nicht unterscheiden. Kunst war das, was — im *Unterschied* zum bloßen Werkzeuggebrauch des Neandertalers — den Menschen kennzeichnet, der wir selber sind. (Das bürgerliche Wirklichkeitsverständnis seit dem 19. Jahrhundert, den Darwinismus eingeschlossen, ist ein Rückfall auf die Stufe des Neandertalers, — ein Selbstverständnis, das freilich eine Selbsttäuschung ist, weil die in der Techne wurzelnde Technik von einem Organon wesenhaft verschieden ist.)

So wie die *zweite* Revolution in der Geschichte der Menschheit, die des Übergangs vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit und damit geschichtlich-gesellschaftlicher Differenzierung, durch die Kunst als *Bau* und damit *Welt*-Statuierung gekennzeichnet ist, so ist die *erste*, der Beginn des eigentlich menschlichen Daseins,

This constitution of art: mimesis as realization, characterizes — even

before the beginning of history, before the beginning of art as a building and thus world statute — the beginning of art in general: namely in the figurative bone engravings and the Cave paintings of the late Palaolithic period. These early testimonies of art, some twenty to thirty thousand years old, are usually understood by experts and laypeople alike as "magic" - and thus as a mere continuation of the much older use of tools. It is assumed that these hunters had the "real" bison by painting a bison

want to "ban" the hunting success. The fact that - in contrast to the tools - these pictures also fascinate us indirectly, that they are beautiful in the highest sense, is not noted in these explanations, which confuse modern thinking about power and success with a law of nature taken. Luckily they are contradicted by the ethnological analogies, such as e.g. B. by the school of the F rankfurt Frobenius Institute or in France by Michel Leiris have been researched. They confirm Georges Bataille's thesis.

Batille points out that, unlike early humans (like Neanderthals) who used tools for almost a million years, sculpture and painting have been around for as long as our species has been around. To achieve a pragmatic purpose (like getting food) you didn't need to paint pictures. The painting of the animal was not the anticipation of a superior purpose, but that

— in the performance of the animal painting, as well as the animal dances (the masked dances) — taking place visualization of what the bison, the mammoth, the deer were for these people: the monstrous, decisive over life and death, exciting and ultimately Sense also sympathetically to them belonging.

This says two things, firstly: art w as in its pictorial

-Character Original visualization of the relationship between man and nature; and secondly: it was what characterizes the human being who copied the Neanderthals all over the world about thirty thousand years ago and from whom we, today's humans, do not differ biologically and anatomically. Art w as that which - in contrast to the mere use of tools by the Neanderthals - characterizes the human being that we ourselves are. (The bourgeois understanding of reality since the 19th century, including Darwinism, is a relapse to the level of the Neanderthal - a self-understanding that is of course a self-deception, because the technology rooted in techne is essentially different from an organon.)

Just as the second revolution in the history of mankind, that of the transition from nomadism to sedentary life and thus historical and social differentiation, is characterized by art as a structure and thus as a world statute, so is the first, the beginning of actual human existence , 90

durch die Kunst als *Bild* und das heißt: durch den Aufbruch der *Sprache* gekennzeichnet.

Und so wie in dem einen Fall die *Einsicht* in den Bau-Charakter verweigert wird durch den ästhetischen *Symbol*-Begriff, so wird in dem anderen Fall die *Einsicht* in den Sprach-Charakter der Kunst verweigert durch den tehnologischen *Magie*-Begriff.

Daß die Sorge um eine falsche oder richtige Ansicht vom *Anfang* der Kunst aus einem mehr als antiquarischen Interesse kommt, das liegt daran, daß viele Zeichen, zumal der letzten Jahre, dafür sprechen, daß wir nicht nur am Ende des bürgerlichen Zeitalters, sondern des ganzen geschichtlichen Zeitalters, des durch Nationen- und Klassen- Differenzen geprägten Weltzeitalters stehen.

Natürlich können wir nicht wieder Höhlenjäger werden. Die Möglichkeit jedoch, die im Wesen der Technik und ihrer Herkunft liegt, einerseits, die einzige Überlebens alternative gegenüber der drohenden »Umwelt«-Zerstörung andererseits ist aber eine radikale Veränderung der gesamten gesellschaftlichen Praxis, und zwar derart, daß das *Prinzip* der europäischen Neuzeit, das Prinzip der grenzenlosen Herrschaftsausdehnung, und das besagt: das Prinzip der Subjektivität, sowohl in individueller wie in kollektiver Form, verlassen wird.

Ein Weg zur Unterhöhlung dieses Prinzips besteht darin, seine Unsinnigkeit bewußt zu machen. Solche Versuche sind umso wirksamer, je entschiedener sie das, was von diesem Prinzip negiert wird und, wenn es da wäre, dieses Prinzip von selbst überflüssig machen würde, mit bewußt machen.

Das ist feiner Meinung nach der Fall bei einigen Filmregisseuren, vor allem (mehr noch als bei Godard) bei *Antonioni* und *Bertolucci,* und in den Theaterstücken *Becketts.* Hier — wie auch in den Aufführungen Shakespeares oder Artauds durch *Peter Brook,* der Commedia dell'Arte oder Gorkis durch *Giorgio Strehler,* Sophokles' oder Brechts durch *Benno Besson* — ist Sprache nicht mehr Vermittlungsmedium (Kommunikations Instrument), das informiert oder appelliert, sondern wieder leibhaftiger Vorgang.

Das Theater, seit dem Ende des Barock der Inbegriff von Schein, wird in solchen Fällen wie Becketts eigener Inszenierung des »Letzten Bandes« in West-Berlin vor zwei Jahren, Bessons Inszenierung des Ödipus in Ost-Berlin vor fünf Jahren zu einem Augenblick und Ort, wo die heute herrschende Wirklichkeit, der wir uns täglich unterwerfen, nicht bloß durch bessere Gedanken kritisiert, sondern durch den Aufbruch wahrer Wirklichkeit als das, was selber scheinhaft und gespenstig ist, enthüllt wird.

Das Erbe aus dem *Anfang* der modernen Kunst, das sich hier (in veränderter und verbesserter Form) erneuert, ist das der zweiten großen Gründungstat neben dem Kubismus, des *Surrealismus.* Dessen Apotheose der »Poesie« sollte nicht eine romantische Alternative zur Politik sein, sonder eine Ergänzung der politischen Veränderungen. Der Surrealismus glaubte — und darin fühlten

characterized by art as an image and that means: by the awakening of language.

And just as in the one case insight into the building character is denied by the aesthetic Sj/mboZ concept, so in the other case insight into the language character of art is denied by the technological Magrie concept.

The fact that concern about a wrong or correct view of the beginning of art comes from a more than antiquarian interest is due to the fact that many signs, especially in recent years, speak for the fact that we are not only at the end of the bourgeois age, but of the whole historical age, of the world age characterized by national and class differences.

Of course we can't become cave hunters again. The possibility, however, which lies in the nature of technology and its origin, on the one hand, the only alternative to survive in the face of the threatening destruction of the "environment" on the other hand, is a radical change in the entire social practice, in such a way that the principle of the European modern age, the principle of limitless expansion of power, and that means: the principle of subjectivity, both in individual and in collective form, is abandoned.

One way of undermining this principle is to make one realize that it is nonsensical. Such attempts are all the more effective the more decisively they make conscious of what is negated by this principle and, if it were there, would of itself make this principle superfluous.

This is, he believes, the case with some film directors, notably (more so than with Godard) Antonioni and Bertolucci, and in the plays of Beckett. Here — as in the performances of Shakespeare or Artaud by Peter Brook, the Commedia dell'Arte or Gorky by Giorgio Strehler, Sophocles or Brecht by Benno Besson — language is no longer a mediating medium (communication instrument) that informs or appeals, but again an incarnate process.

The theatre, the epitome of illusion since the end of the Baroque era, becomes a moment in such cases as Beckett's own production of The Last Volume in West Berlin two years ago, or Besson's production of Oedipus in East Berlin five years ago and place where today's prevailing reality, to which we subject ourselves every day, is not only criticized by better thoughts, but is revealed through the emergence of true reality as that which is itself apparent and ghostly.

The heritage from the beginning of modern art, which is renewed here (in a changed and improved form), is that of the second great founding act, alongside cubism, surrealism.

Its apotheosis of "poetry" should not be a romantic alternative to politics, but a complement to political changes. Surrealism believed - and in it 91 felt

sich einige seiner Vertreter mit Trotzki einig-, daß die Polemik gegen die bürgerliche Gesellschaftsordnung in der Gefahr steht, selber noch von dem bürgerlichen Wirklichkeitsbegriff infiziert zu werden: der Vorstellung, wonach »wirklich« ist, was man theoretisch begreifen, wissenschaftlich verifizieren kann.

Im »Zweiten surrealistischen Manifest« von 1930 erklärt *André Breton:* »Wenn es dem Surrealismus hauptsächlich darum geht, ins Gericht zu gehen mit den Begriffen Realität und Irrealität, Vernunft und Unvernunft, Reflexion und Impuls, Wissen und gegebenes Nichtwissen, Nützlichkeit und Nutzlosigkeit — so besteht seine Analogie zur Intention des historischen Materialismus zumindest darin, daß er wom ‚kolossalen Scheitern' des Hegelschen Systems ausgeht.« Auf die Frage, ob die Kunst »ein Echo der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen der Menschheit« sein soll, antwortet Breton durch ein Zitat von *Trotzki:* »Die verschwommenen Theorien über die proletarische Kultur, die durch Analogie und Antithese zur bürgerlichen Kultur konzipiert werden, stammen aus dem Vergleich von Proletariat und Bourgeoisie, der mit dem kritischen Geist nichts gemein hat.« Und Breton sagt selbst: »Die Behauptung, die künstlerische Produktion müsse das Echo der großen Strömungen sein, welche die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Menschheit bestimmen, (verkennt) völlig das eigentliche Wesen des Denkens: unbedingt und bedingt, utopisch und realistisch zugleich zu sein.«

Anmerkungen

Die Zitate van *Philipp King:* nach »Philipp King, Sculpture 1960—1968«, Katalog der Whitechapel Gallery London, Sept./Okt. 1968. (S. auch: »Philipp King, Sculpture«, Rowan Gallery London, Juli 1970; Robert Kudielka in: Das Kunstwerk, 1968, Heft 1/2; Studio International, Januar 1969.) — Zum Kubismus sei hier besonders verwiesen auf: *Georges Braque,* »Gesammelte Schriften«, Zürich: Verlag Die Arche, 1958.

Zu *Georges Bataille:* s. G. Bataille, »Lascaux oder Die Geburt der Kunst«, Genf: Skira-Verlag 1955, und: »Die Wiege der Menschlichkeit« (ein Essay aus dem Nachlaß), Süddeutscher Rundfunk, Stuttgart, 15. März 1971.

Die Zitate von *André Breton:* nach der Neuausgabe »André Breton: Die Manifeste des Surrealismus«, Rowohlt Paperback 1968 (S. 76. f).

Some of his representatives agree with Trotsky that the polemics against the bourgeois social order are in danger of being infected by the bourgeois concept of reality: the idea that what can be theoretically understood and scientifically verified is "real". can.

In the »Second Surrealist Manifesto« of 1930, Andre Breton explains: »If surrealism is primarily concerned with judging the concepts of reality and unreality, reason and unreason, reflection and impulse, knowledge and given ignorance, usefulness and uselessness - so its analogy to the intention of historical materialism consists at least in the fact that it starts with the 'colossal failure' of the Hegelian system.« When asked whether art is »an echo of the economic and social developments of mankind«

be soli, Breton replies, quoting Trotsky: »The vague theories about proletarian culture, conceived by analogy and antithesis to bourgeois culture, stem from the comparison of proletariat and bourgeoisie, which w ith has nothing in common with the critical spirit.« And Breton himself says: »The assertion that artistic production must be the echo of the great currents which determine the economic and social development of mankind (completely misjudges) the very essence of thought: absolutely and conditional on being utopian and realistic at the same time.«

Remarks

The quotes from Philipp King: adapted from "Philipp King, Sculpture 1960-1968", catalog of the Whitechapel Gallery London, Sept./Oct. 1968. (See also: »Philipp King, Sculpture«, Rowan G allery London, July 1970; Robert Kudielka in: Das Artwork, 1968, No. 1/2; Studio International, January 1969.) —

Special reference is made here to Cubism: Georges Braque, »Collected Writings«, Zurich: Verlag Die Arche, 1958.

On Georges Bataille: see G. Bataille, "Lascaux or The Birth of Art", Geneva: Skira-Verlag 1955, and: "The Cradle of Humanity" (an essay from the estate), Suddeutscher Rundfunk, Stuttgart, 15 March 1971.

Quotations by A n d r i Breton: based on the new edition »Andrć Breton: The Manifesto of Surrealism«, Rowohlt Paperback 1968 (p. 76 f).

UTOPIA AND THE CONCRETS OVERCOMING OF ALIENATION

Paul Piccone

Buffalo, U.S.A.

During the past decade, when it became increasingly obvious that American imperialism was not nearly so impregnable as its apologists had claimed it to be, there has been in the U. S. a renewed interest in socialism as a radical alternative. Framed within a higly contradictory ideological outlook formally advocating humanitarian values while *de facto* seeking to reinforce assisting privileges, U. S. domestic and foreign policies have turned out to be systematically counterproductive. Not only did they fail to solve the problem for which they were designed, but they also generated several others in the process. Thus, counter-insurgency strategies that had been somewhat successful in the Philippines and in Latin America during the 1950's, resulted in failure in Southeast Asia and ,in failing, they plunged the U. S. into its most severe crisis in forty years: inflation, unemployment, civil decay, crime, drug addiction, environmental deterioration, etc., are all too well known to require elaboration. In critically analyzing the nature of these failures, it has downed upon many people tha tthese archaic contradictions described by Marx over a century ago are still with us and that they can only be resolved by *qualitatively* changing the social system which generated them.

The return to Marxism, however, has not been a very happy one. The Marxism that had passed as a historical curiosity in U. S. universities and in the few die-hard and fossilized Marxist political parties turned out to be a set of useless slogans. Not only did this Marxism fail to make sense out of what was happening, but tended also to mystify things and draw radicals into all sorts of counter-productive activities whose only political outcome has been the strengthening of precisely the system that was to have been overthrawn. Thus, the long-range programs of both the orthodox Communist Party and of the Trotskyst Socialist Workers' Party have stubbornly centered around the organization of the

UTOPIA AND THE CONCRETS OVERCOMING

OF ALIENATION

Paul Piccone

Buffalo, U.S.A.

During the past decade, when it became increasingly obvious th at American imperialism was not nearly so impregnable as its apologists had claimed it to be, there has been in the U. S. a renewed interest in socialism as a radical alternative. Framed within a higly contradictory ideological outlook formally advocating hum anitarian values while de facto seeking to reinforce assisting privileges, U. S. domestic and foreign policies have turned out to be systematically counterproductive. Not only did they fail to solve the problem for which they w ere designed, but they also generated several others in the process. Thus, counter-insurgency strategies th at had been somewhat successful in the Philippines and in Latin America during the 1950's, resulted in failure in Southeast Asia and ,in failing, they plunged the U. S. into its most severe crisis in forty years: inflation, unemployment, civil decay, crime, drug addiction, environm ental deterioration, etc., are all too well known to require elaboration. In critically analyzing the n ature of these failures, it has downed upon many people tha tthese archaic contradictions described by Marx over a century ago are still w ith us and th at they can only be resolved by qualitatively changing the social system which generated them.

The retu rn to Marxism, however, has not been a very happy one. The M arxism th at had passed as a historical curiosity in U. S. universities and in the few die-hard and fossilized Marxist political parties turned out to be a set of useless slogans. Not only did this M arxism fail to make sense out of w hat was happening, but tended also to m ystify things and draw radicals into all sorts of counter-productive activities whose only political outcome has been the strengthening of precisely the system th at was to have been overthrawn. Thus, the long-range programs of both the orthodox Communist P arty and of the Trotskyst Socialist Workers'

Party have stubbornly centered around the organization of the 93

industrial proletariat which, once constituted into trade unions, have developed into very effective means of mediating the class--struggle into oblivion. Consequently, they have unwittingly constructed a highly advanced institution of class-pacification.

The crisis of Marxism is no news to Europeans who have made all types of attempts to develop a philosophy of the »third way« able to overcome the irrelevant fixity of what is officially dished out as »orthodox Marxism« while at the same time offering a frame of reference within which advanced industrial societies could be concretely analyzed and effectively changed. Unfortunately, the Marxism of the »third way« has so far produced very little and, besides stimulating a critical study of Marxist texts and political developments, it has remained essentially sterile. One of the reasons for this is that it has not been radical enough and, although it has reintroduced very exciting and highly articulate aspects of Marxism, it has failed to go back to the very roots of Marxism or, in other words, to give a *Marxist* analysis of Marxism,

In fact, one of the problems facing American Marxists is how it was that Marxism had to be *re-discovered* after having languished for over thirty years in a theoretical limbo, so as to employ it constructively in making sense out of social realities and direct political practice. This situation has led to the discovery of a whole series of Marxisms-each of which makes less sense than the next, starting with the »orthodox« ideology of the U: S. S. R. which obstinately claims all to be well with Marxist theory. According to Soviet Marxism, the process of proletarian revolution is still being carried out with the class-struggle obtaining no longer at the point of production, but at the international level where two super-powers-each representing one of the two main types of class-interests-constantly face each other in a deadly political chess game. Revolutionary politics has thus become identified with the blind support, at all times and no matter what, U. S. S. R. line without quite knowing all the details or justifications. This fideistic Marxism led in Western Europe to a bureaucratic *Realpolitik* whose theory and practise grow increasingly irreconcilable, while in the U. S., under conditions of extreme repression, its adherents either disappeared or became saint-like figures whose unflagging perseverance had ,as its main objective political consequence, the permanent justification for increasingly higher F. B. I. budgets.

Given this kind of situation ,the alternatives are either to altogether abandon Marxism as a useless obsolete 19th century ideology, or to critically re-examine the whole theoretical edifice and, instead of mechanically transposing dead theoretical formulations onto every conceivable context, derive the theory from living political realities. In other words, if Marxism is to make sense, it must stem directly from concrete political experience and not simply from dusty volumes stored away in hard-to-find library shelves. Such a Marxist re-elaboration of Marxism not only shows the relevance of Marxism today, but also produces crucial political consequences.

industrial proletariat which, once constituted into trade unions, have developed into very effective means of mediating the class-

-struggle into oblivion. Consequently, they have unw ittingly constructed a highly advanced institution of class-pacification.

The crisis of Marxism is no news to Europeans who have made all types of attem pts to develop a philosophy of the »third way«

able to overcome the irrelevant fixity of w hat is officially dished out as »orthodox Marxism« while at the same time offering a frame of reference w ithin which advanced industrial societies could be concretely analyzed and effectively changed. Unfortunately, the Marxism of the »third way« has so far produced very little and, besides stim ulating a critical study of M arxist texts and political developments, it has rem ained essentially sterile. One of the reasons for this is th at it has not been radical enough and, although it has reintroduced very exciting and highly articulate aspects of Marxism, it has failed to go back to the very roots of Marxism or, in other words, to give a M arxist analysis of Marxism, In fact, one of the problems facing American Marxists is how it was th at Marxism had to be re-discovered after having languished for over th irty years in a theoretical limbo, so as to employ it constructively in making sense out of social realities and direct political practice. This situation has led to the discovery of a whole series of M arxisms-each of which makes less sense than the next, starting w ith the »orthodox« ideology of the U-. S. S. R. which obstinately claims all to be well w ith M arxist theory. According to Soviet Marxism, the process of proletarian revolution is still being carried out w ith the class-struggle obtaining no longer at the point of production, but at the international level where two super-powers-each representing one of the two main types of class-interests-constantly face each other in a deadly political chess game. Revolutionary politics has thus become identified with the blind support, at all times and no m atter what, U. S. S. R. line without quite knowing all the details or justifications. This fide-istic Marxism led in W estern Europe to a bureaucratic Realpolitik whose theory and practise grow increasingly irreconcilable, while in the U. S., under conditions of extrem e repression, its adherents either disappeared or became saint-like figures whose unflagging perseverance had ,as its main objective political consequence, the perm anent justification for increasingly higher F. B. I. budgets.

Given this kind of situation ,the alternatives are either to altogether abandon Marxism as a useless obsolete 19th century ideology, or to critically re-exam ine the whole theoretical edifice and, instead of mechanically transposing dead theoretical formulations onto every conceivable context, derive the theory from living political realities. In other words, if Marxism is to make sense, it m ust stem directly from

concrete political experience and not simply from dusty volumes stored away in hard-to-find library shelves. Such a Marxist re-elaboration of Marxism not only shows the relevance of Marxism today, but also produces crucial political consequences.

Thus, the reason why Marxism had to be »rediscovered« in the 60's and subsequently submitted to a total conceptual re-tooling becomes quite apparent. Turned into a dead ideology in the 1930's, Marxism had become politically irrelevant through bureaucratic instrumentalization. This also explains how Marxist political strategy degenerated to the level of bourgeois *Realpolitik:* when »Marxists« were faced with having to undertake concrete political actions, they had to put »theory« aside in order to be able to effectively act. As an ideology Marxism is uselles and, in fact, it rapidly degenerates to the level of a set of dogma which everyone pays official respect to but which is never taken seriously in everyday activity. To explain why this has happened entails re-constituting a genuinely *dialectical* Marxism which roots this historical phenomenon into concrete socio-economic processes understood not as a separate sphere or discipline in the bourgeois sense, but as that sphere of activities dealing with the creation and re-creation of everyday life.

This conceptual re-tooling of Marxism must necessarily start with the wide-spread dogma that there is such a thing as a homogenized working class which can be designated as the proletariat and that this class is, in fact, the revolutionary agency of social change. The reason for this is that all the political experiences of the 1960 s and even earlier, in spite of the rhetorical acrobatics of »official Marxists«, indicated that such was not the case. This raises the question of why Marx came to such a conclusion. Without stringing out a long set of quotes from classical texts, it is evident that Marxism is a theory of human self-becoming which runs roughly as follows: at a certain point of social development capitalism divides society into two main classes of which only one produced and is consequently in a position to realize itself. The contradiction, however, is that, although this class is in an objective situation to attain self-realization through labor, the ownership and control of the means of production is in the hands of another class — the capitalist clas — which is itself unproductive and which prevents this self-realization by forcibly separating the subject (worker) from the objects that he produces (commodities), thus producing a situation of *alienation* since, in producing the object, the subject produces himself as well and, when the object is forcibly separated from the subject, the latter loses its subjectivity and falls to the level of a mere object among other dead and passive objects. The problem is that, although the worker must remain a creative subject in order to produce, since only creative subject can produce, the conditions within which he produces continually reduce him to the level of a mere object unable to even understand his own objective situation. If such is the case, however, the question of revolution becomes confused. For, if workers under capitalist conditions of production become increasingly alienated, i. e., unable to even fully understand their own objective situation, how can they ever make the revolution which required, as a preliminary subjective moment, precisely a *pris de conscience,* a comprehension of their objective situation? Enter

Thus, the reason why Marxism had to be »rediscovered« in the 60's and subsequently submitted to a total conceptual re-tooling becomes quite apparent. Turned into a dead ideology in the 1930's, Marxism

had become politically irrelevant through bureaucratic instrumentalization. This also explains how Marxist political strategy degenerated to the level of bourgeois Realpolitik: when

»Marxists« were faced w ith having to undertake concrete political actions, they had to put »theory« aside in order to be able to effectively act. As an ideology Marxism is uselles and, in fact, it rapidly degenerates to the level of a set of dogma which everyone pays official respect to but which is never taken seriously in everyday activity. To explain why this has happened entails re-constituting a genuinely dialectical Marxism which roots this historical phenomenon into concrete socio-economic processes understood not as a separate sphere or discipline in the bourgeois sense, but as that sphere of activities dealing w ith the creation and re-creation of everyday life.

This conceptual re-tooling of Marxism m ust necessarily start w ith the wide-spread dogma th at there is such a thing as a homogenized working class which can be designated as the proletariat and th at this class is, in fact, the revolutionary agency of social change. The reason for this is th at all the political experiences of the 1960 s and even earlier, in spite of the rhetorical acrobatics of »official Marxists«, indicated th at such was not the case. This raises the question of w hy M arx came to such a conclusion.

Without stringing out a long set of quotes from classical texts, it is evident th at M arxism is a theory of hum an self-becoming which runs roughly as follows: at a certain point of social development capitalism divides society into two main classes of which only one produced and is consequently in a position to realize itself.

The contradiction, however, is that, although this class is in an objective situation to attain self-realization through labor, the ownership and control of the means of production is in the hands of another class — the capitalist clas — which is itself unproductive and which prevents this self-realization by forcibly separating the subject (worker) from the objects th at he produces (commodities), thus producing a situation of alienation since, in producing the object, the subject produces himself as well and, when the object is forcibly separated from the subject, the latter loses its subjectivity and falls to the level of a mere object among other dead and passive objects. The problem is that, although the worker must rem ain a creative subject in order to produce, since only creative subject can produce, the conditions w ithin which he produces continually reduce him to the level of a mere object unable to even understand his own objective situation. If such is the case, however, the question of revolution

becomes confused. For, if workers under capitalist conditions of production become increasingly alienated, i. e., unable to even fully understand their own objective situation, how can they ever make the revolution which required, as a prelim inary subjective moment, precisely a pris de conscience, a comprehension of their objective situation? Enter 95

Leninism (or what is *arbitrarily* regarded as such, i. e., Lenin's views as outlined in *What is to be Done?*, rejected by him as early as 1906 in the face of the Petrograd Soviet). This Lenininst answer, which is actually Stalinist or bourgeois, runs as follows :since the workers cannot spontaneously attain revolutionary consciousness but, at best, only trade unionistic consciousness, then, if the revolution is to be made, the revolutionary consciousness will have to be imported from outside, i. s., from the revolutionary party. But where does the revolutionary party get this consciousness- since it is largely formed of intellectuals and ex-workers and only workers are in an objective condition to create? Here the old and discredited bourgeois ideology becomes respectful once again: the revolution is only against bourgeois *practice* and not its ideology. Thus Marxism becomes the realization, by the proletariat, of precisely that universal and humanitarian ideology that the bourgeoisie itself was unable to carry out.

Although this interpretation can be read in Marx and can be reconstructed in his writings, it is only a *moment* of the whole and, if taken as the *whole*, leads to counterproductive results such as Stalinism. In fact, the very separation between the party and the masses whereby one thinks and the other acts, reintroduces precisely that alienation that the revolution had to overcome, by instrumentalizing the workers no longer at the whim of capital, but of either the party or the bureaucracy. Furthermore, especially in the U. S. and in places where no Marxist tradition of any import exists, it fails to explain how it is that the masses follow the party given the fact that they are alienated and that their spontaneous consciousness is solely trade unionistic. Here another *false* epicyclic assumption has to be introduced in order to save the theory: i. e., capitalism is at the end of the ropes and, consequently, it will not be able to meet even those trade unionistic demands that are spontaneously made by the proletariat. Thus the party alone will be able to show the way to salvation and revolution will come about. This explains those long and incredible apologies by official communists to the effect that the conditions of the workers in the West have gradually deteriorated in the face of obvious facts to the contrary.

What has been described is a contemplative *bourgeois* theory which excludes all creative activities, both theoretical and practical, and whose only possible result is either Stalinism or the complete trivialization of Marxism. What it overlooks is that Marxism is first and foremost a theory of human self--becoming by substituting in its place a mechanistic and voluntaristic caricature of it which, as such, can only produce, at best, abstract negations. The external mediation of the pseudo-Leninist notion of the Party has long since been shot down by Hegel in his criticism of the romantic »beautiful soul«: the very posing of the problem in terms of »saviors and »saved« presupposes precisely that separation that the revolution has to overcome. From the very beginning, the question of revolution has to be posed in forms of self-mediation

Leninism (or w hat is arbitrarily regarded as such, i. e., Lenin's views as outlined in What is to be Done?, rejected by him as early as 1906 in the face of the Petrograd Soviet). This Lenininst answer, which is

actually Stalinist or bourgeois, runs as follows :since the workers cannot spontaneously attain revolutionary consciousness but, at best, only trade unionistic consciousness, then, if the revolution is to be made, the revolutionary consciousness will have to be im ported from outside, i. s., from the revolutionary party. But where does the revolutionary party get this consciousness- since it is largely formed of intellectuals and ex-workers and only workers are in an objective condition to create? Here the old and discredited bourgeois ideology becomes respectful once again: the revolution is only against bourgeois practice and not its ideology. Thus M arxism becomes the realization, by the proletariat, of precisely th at universal and hum anitarian ideology th at the bourgeoisie itself was unable to carry out.

Although this interpretation can be read in M arx and can be reconstructed in his writings, it is only a mom ent of the whole and, if taken as the whole, leads to counterproductive results such as Stalinism. In fact, the very separation between the party and the masses whereby one thinks and the other acts, reintroduces precisely th at alienation th at the revolution had to overcome, by instrum entalizing the workers no longer at the whim of capital, but of either the p arty or the bureaucracy. Furtherm ore, especially in the U. S. and in places w here no M arxist tradition of any import exists, it fails to explain how it is th at the masses follow the party given the fact th at they are alienated and th at their spontaneous consciousness is solely trade unionistic. Here another false epicyclic assumption has to be introduced in order to save the theory: i. e., capitalism is at the end of the ropes and, consequently, it will not be able to m eet even those trade unionistic demands th at are spontaneously made by the proletariat. Thus the party alone will be able to show the way to salvation and revolution will come about.

This explains those long and incredible apologies by official communists to the effect th at the conditions of the workers in the West have gradually deteriorated in the face of obvious facts to the contrary.

W hat has been described is a contemplative bourgeois theory which excludes all creative activities, both theoretical and practical, and whose only possible result is either Stalinism or the complete trivialization of Marxism. W hat it overlooks is th at Marxism is first and foremost a theory of hum an self-becom ing by substituting in its place a mechanistic and voluntaristic caricature of it which, as such, can only produce, at best, abstract negations. The external mediation of the pseudo-Leninist notion of the P arty has long since been shot down by Hegel in his criticism of the romantic »beautiful soul«: the

very posing of the problem in term s of

»saviors and »saved« presupposes precisely th at separation that the revolution has to overcome. From the very beginning, the question of revolution has to be posed in forms of self-mediation 96

or self-emancipation, as Marx made clear in his famous »Theses on Feuerbach« concerning the education of the educators. The proletariat is the revolutionary class in Marx because it works and creates and as such, also creates itself in the process. The notion of the party presented in *What is to be Done?* is idefensible (and this is why Lenin himself rejected it) precisely because it is mechanical and overlooks that theory. or ideology, is viable only to the extent that it is concretely reconstituted in living activity and not mechanically extracted from books. As the only producing class, and therefore as the only *creating* class, the proletariat is ultimately the *only* class able to concretely reconstitute theory. But how can it do so if the capitalists laboring process leads to increasing alienation, one expression of which is also the alternation of knowledge as another commodity in the capitalist market?

It is here that Lukács' notion of the subject-object identical becomes crucial and allows a concrete reconstruction of Marxism as a *revolutionary* theory instead of a manipulative ideology. In fact, Lukács' own rejection of the subject-object identical as a super-Hegelian notion more Hegelian than Hegel himself, is itself a function of his own neo-Kantianism and not of the inadequacy of the concept. The subject-object identical is the revolutionary kernel of Marxism which not only *dialectically* articulates Marxism as a theory of revolution, but also allows us to explain the history of Marxism since Marx and to concretely apply Marxism to present-day problems. What is this subject-object identical that Lukács rejects as an idealistic construct? It is a situation in which the subject is totally objectified in the sense that, while remaining a producing subject, he is forced to function as if he were a mere object. The limiting case here, of course, is death since *total* objectification would mean the destruction of subjectivity. The subject-object identical has to rebel since the next step *is* death: as such, it is a condition characterizing the highly explosive situation in which the alternatives are either revolution or death, and the people caught in it are in an objective position to concretely reconstitute the society that has led them to such a predictment. Without at this point elaborating this notion much further, it is easy to see how it is in fact the revolutionary kernel of Marxism: the historical development of capitalism leads first to the constitution of the proletariat as a class and, secondly, to its total objectification As Rosa Luxemburg has pointed out, however, capitalist growth depends initially on the gradual absorption of noncapitalist (feudal) economies such that, when capitalism exhausts these areas of expansion, it runs into a crisis which is immediately felt by the proletariat as the approach of *total* objectification, i. e., as the creation of the subject-object identical in the proletariat, thus producing the objective conditions for revolutionary organization. In this situation of economic crisis, the proletariat — whose alienation was originally a function of the forced separation of subject and object — overcomes the separation in becoming itself the *product* of capitalist society, a mere commodity subject to the whims of a faltering market. But as an

or self-emancipation, as Marx made clear in his famous »Theses on Feuerbach« concerning the education of the educators. The proletariat is the revolutionary class in Marx because it works and creates and as

such, also creates itself in the process. The notion of the party presented in W hat is to he Done? is idefensible (and this is why Lenin himself rejected it) precisely because it is mechanical and overlooks th at theory, or ideology, is viable only to the extent that it is concretely reconstituted in living activity and not mechanically extracted from books. As the only producing class, and therefore as the only creating class, the proletariat is ultim ately the only class able to concretely reconstitute theory.

But how can it do so if the capitalists laboring process leads to increasing alienation, one expression of which is also the alternation of knowledge as another commodity in the capitalist market?

It is here th at Lukacs' notion of the subject-object identical becomes crucial and allows a concrete reconstruction of Marxism as a revolutionary theory instead of a m anipulative ideology. In fact, Lukacs' own rejection of the subject-object identical as a super-Hegelian notion more Hegelian than Hegel himself, is itself a function of his own neo-Kantianism and not of the inadequacy of the concept. The subject-object identical is the revolutionary kernel of Marxism which not only dialectically articulates M arxism as a theory of revolution, but also allows us to explain the history of Marxism since Marx and to concretely apply Marxism to present-day problems. W hat is this subject-object identical that Lukacs rejects as an idealistic construct? It is a situation in which the subject is totally objectified in the sense that, while remaining a producing subject, he is forced to function as if he were a mere object. The lim iting case here, of course, is death since total objectification would mean the destruction of subjectivity. The subject-

-object identical has to rebel since the next step is death: as such, it is a condition characterizing the highly explosive situation in which the alternatives are either revolution or death, and the people caught in it are in an objective position to concretely reconstitute the society th at has led them to such a predictment.

W ithout at this point elaborating this notion much further, it is easy to see how it is in fact the revolutionary kernel of Marxism: the historical development of capitalism leads first to the constitution of the proletariat as a class and, secondly, to its total objectification As Rosa Luxem burg has pointed out, however, capitalist grow th depends initially on the gradual absorption of noncapitalist (feudal) economies such that, when capitalism exhausts these areas of expansion, it runs into a crisis which is im mediately felt by the proletariat as the approach of total objectification, i. e., as the creation

of the subject-object identical in the proletariat, thus producing the objective conditions for revolutionary organization. In this situation of economic crisis, the proletariat — whose alienation was originally a function of the forced separation of subject and object — overcomes the separation in becoming itself the product of capitalist society, a mere commodity subject to the whims of a faltering market. But as an

object now it also becomes reunited with precisely what originally produced its alienation — the separation of subject and object and, unless it radically alters the conditions of its existence, it is forced into a selfdestructive living context. At this point the proletariat is forced to organize itself around economistic demands (trade unions) and, when capitalism cannot meet them, a qualitative change takes place: from economistic organizations, the trade unions become revolutionary agencies able at this point to benefit from whatever help bourgeois intellectuals can give them. Thus, in this context, the revolutionary organization, or the party, is not something externally super-imposed on the working class, but something that spontaneously grows out of it. Lenin's slogan »All power to the Soviets« embodies its realization.

Historically, however, the course of events has taken on an imperialist turn so that, when the proletariat started organizing itself into unions, because of the opening of new areas of capitalist expansion, their demands could be at least partly met so that the union's *qualitative* change from reformist to revolutionary organizations never did take place. As unions became bourgeois institutions they mediated the class struggle into social democracy, thus *preventing* the coming about of the subject-object identical in the proletariat. The conditions for the spontaneous overcoming of alienation are themselves produced by the capitalist mode of production by completely negating all of the proletariat's subjectivity. Yet, when trade unions are able to win economistic concessions, they express alienated subjectivity and leave the workers under the mistaken impression that, in their private life, they are still free subjects. In a situation in which capitalism, by granting piece-meal reforms, can retain the sharp separation between working-time and private-time, where the subject is a subject in the one and an object in the other, the process whereby alienation is *spontaneously* overcome is frozen and alienation becomes institutionalized. In advanced industrial societies where this happened, Marxism itself ceased to be a living dialectical philosophy and became a dead mechanistic ideology whose logical outcomes have been economism (Sernatain) and voluntarism (official Leninism). In becoming an ideology, Marxism merely came to reflect existing bourgeois form of thought. Thus *economism* fell pray to the mechanistic scientism or positivism popular at the time: Marxism was written in the stars and all one had to do was simply wait for its necessary and pre-determined arrival. *Volluntarism*, on the other hand, posed Marxism as a Kantian ethical ideal to be forcibly super-imposed-presumably by dedicated revolutionaries-upon an alien reality that would otherwise remain insensitive to it. (the Austro-Marxists, more than the early Lenin, fall into this category.)

With the blossoming of imperialism, the proletariat of advanced industrial societies ceased to be the objective agency of social change such that, when in the eve of World War I, the various socialist parties supported the war effort, it was not a case of

object now it also becomes reunited w ith precisely w hat originally produced its alienation — the separation of subject and object and, unless it radically alters the conditions of its existence, it is forced into

a selfdestructive living context. At this point the proletariat is forced to organize itself around economistic demands (trade unions) and, when capitalism cannot meet them, a qualitative change takes place: from economistic organizations, the trade unions become revolutionary agencies able at this point to benefit from w hatever help bourgeois intellectuals can give them. Thus, in this context, the revolutionary organization, or the party, is not something externally super-imposed on the working class, but something that spontaneously grows out of it. Lenin's slogan »All power to the Soviets« embodies its realization.

Historically, however, the course of events has taken on an imperialist tu rn so that, when the proletariat started organizing itself into unions, because of the opening of new areas of capitalist expansion, their demands could be at least partly met so that the union's qualitative change from reform ist to revolutionary organizations never did take place. As unions became bourgeois institutions they mediated the class struggle into social democracy, thus preventing the coming about of the subject-object identical in the proletariat. The conditions for the spontaneous overcoming of alienation are themselves produced by the capitalist mode of production by completely negating all of the proletariat's subjectivity. Yet, when trade unions are able to win economistic concessions, they express alienated subjectivity and leave the workers under the m istaken impression that, in their private life, they are still free subjects. In a situation in which capitalism, by granting piece-meal reforms, can retain the sharp separation between working-time and private-tim e, where the subject is a subject in the one and an object in the other, the process whereby alienation is spontaneously overcome is frozen and alienation becomes institutionalized. In advanced industrial societies where this happened, Marxism itself ceased to be a living dialectical philosophy and became a dead mechanistic ideology whose logical outcomes have been economism (Sernatain) and voluntarism (official Leninism). In becoming an ideology, M arxism merely came to reflect existing bourgeois form of thought.

Thus economism fell pray to the mechanistic scientism or positivism popular at the time: Marxism was w ritten in the stars and all one had to do was simply wait for its necessary and pre-determined arrival. Volluntarism, on the other hand, posed Marxism as a Kantian ethical ideal to be forcibly super-imposed-presumably by dedicated revolutionaries-upon an alien reality th at would otherwise remain insensitive to it. (the Austro-Marxists, more than the early Lenin, fall into this category.) With the blossoming of imperialism, the proletariat of advanced industrial societies ceased to be the objective

agency of social change such that, when in the eve cf World War I, the various socialist parties supported the war effort, it was not a case of

leadership betrayal, otherwise selling-out, but the culmination of the fact that the various national proletariat had been successfully integrated into the national capitalisms, their immediate objective interests being first national and only secondly class-oriented. The economic processes of imperialism had shifted the subject- object identical to the colonial world which was to become the new revolutionary arena in the 20th century. Having to face the brute economic exploitation of imperialism, the so-called third world became the new arena of revolutionary change. Under the guise national wars of liberation, the class struggle has emigrated abroad, as the history of the past century clearly shows.

This does not mean the total writing-off of the proletariat as a historically obsolete class no longer influential in the determination of revolutionary social change for, in doingso, one would be guilty pracisely of the very same error of crypto-objective idealism ascribed to official »orthodox Marxism«, i. e., to force a diversified and very complex reality into a simple category that hides more than it enlightens. Rather, today it is necessary to subject the abstract notion of »proletariat« or »working class« to the very same criticism that Marx put forth in connection with Malthus' notion of »population« in *Contribution to the Critique of Political Economy*. The problem with Malthus' notion of population was that, according to Marx, although it appears as the most concrete of all notions since it seems to deal with living people in flesh and blood, in fact it is very abstract and occludes very important features of that reality that it claims to describe. What Malthus overlooks or occludes by subsuming all people under the general category of population is the concrete differences within this group, i. e., age, sex, class affiliation, etc. This is why Malthus, among other things, never comes to realize the importance of the class struggle and the dialectical process while falling into an abstract mechanism that describes very little and explains less. Today in the United States, talk about such a thing as the »proletariat« is as abstract as Malthus'« talk about population. In attempting to subsume under the same category highly-paid and quite privileged groups such as construction workers along with marginal groups such as service workers, one ends up by excluding the real objective socio-economic forces at work in advanced capitalist societies and by producing misleading organizational efforts on the part of some sections of the New Left. The objective reality that must be faced is that U. S. working class is highly fragmented not only culturally, politically, and psychologically, but also economically and socially so that any concrete class analysis will have to recognize the existence of over a dozen *qualitatively different* proletariats only one or two of which are even close to a situation of subject-object identity and, as such, potentially revolutionary.

Furthermore, the objective revolutionary potentialities of even these groups must be evaluated in terms of monopoly capitalism's ability to eventually integrate them into the system by meeting their economistic demands when they are finally made and sup-

leadership betrayal, otherwise selling-out, but the culmination of the fact th at the various national proletariat had been successfully integrated into the national capitalisms, their immediate objective interests being first national and only secondly class-oriented. The economic processes of imperialism had shifted the subject- object identical to the colonial world which was to become the new revolutionary arena in the 20th century. Having to face the brute economic exploitation of imperialism, the so-called third world became the new arena of revolutionary change. Under the guise national wars of liberation, the class struggle has emigrated abroad, as the history of the past century clearly shows.

This does not mean the total w riting-off of the proletariat as a historically obsolete class no longer influential in the determ ination of revolutionary social change for, in doingso, one would be guilty pracisely of the very same error of crypto-objective idealism ascribed to official »orthodox Marxism«, i. e., to force a diversified and very complex reality into a simple category that hides more than it enlightens. Rather, today it is necessary to subject the abstract notion of »proletariat« or »working class« to the very same criticism th at M arx p ut forth in connection with M althus'

notion of »population« in Contribution to the Critique of Political Economy. The problem w ith M althus' notion of population was that, according to Marx, although it appears as the most concrete of all notions since it seems to deal w ith living people in flesh and blood, in fact it is very abstract and occludes very important features of th at reality th at it claims to describe. W hat Malthus overlooks or occludes by subsuming all people under the general category of population is the concrete differences within this group, i. e., age, sex, class affiliation, etc. This is why Malthus, among other things, never comes to realize the importance of the class struggle and the dialectical process while falling into an abstract mechanism th at describes very little and explains less.

Today in the United States, talk about such a thing as the »proletariat« is as abstract as M althus'« talk about population. In attem pting to subsume under the same category highly-paid and quite privileged groups such as construction workers along with m arginal groups such as service workers, one ends up by excluding the real objective socio-economic forces at work in advanced capitalist societies and by producing misleading organizational efforts on the p art of some sections of the New Left. The objective reality that m ust be faced is th at U. S. working class is highly fragmented not only culturally, politically, and psychologically, but also economically and socially so

th at any concrete class analysis will have to recognize the existence of over a dozen qualitatively different proletariats only one or two of which are even close to a situation of subject-object identity and, as such, potentially revolutionary.

Furtherm ore, the objective revolutionary potentialities of even these groups m ust be evaluated in term s of monopoly capitalism's ability to eventually integrate them into the system by meeting their economistic demands when they are finally made and sup

ported by same degree of organization. Marxism has always tended to assume that capitalism is about to collapse tomorrow if not sooner so that any significant economic demand made of it will constitute the proverbial straw that breaks the camel's back. This mechanical account that systematically overlooks what might be called the utopian moment has left a history of failures and set--backs matched only by the failures of crypto-idealist orthodox Marxists to give a Marxist account and re-examination of Marxism. The point is that monopoly capitalism is very strong and powerful, and only a program with long-range organizational goals based not on capitalism's failure to meet economistic demands, but on the *objective* need generated by capitalism for a qualitatively different type of life, is likely to have any kind of revolutionary import.

This sketchy account lays down the foundation for a Marxist explanation of the failures of classical proletarian revolution, the successful integration of the proletariat, and the shift of the revolutionary arena from advanced industrial societies to the colonial or third world. It also offers a possible explanation of why groups such as blacks, women, and students in the U. S. are objectively and potentially more revolutionary than what has been regarded as the classical proletariat, and why the point of production is no longer the only crucial revolutionary arena. The condition previously described as the subject-object identical now obtains in these groups and, since capitalism has totalized everyday life, the revolutionary arena has also shifted to the domain of consuption and the quality of life.

The attempt to explain the reification of the proletariat has led to the questioning of another crucial Marxist notion which, unfortunately, even Marx himself never examined. What constitutes a class? The dogmatic ortodox answer is that the criterion is the relationship to the means of production. Thus, so the explanation goes, if one owns the means of production and hires labor he is a bourgeois and, if he simply sells his labor-power, he is a proletarian. Today, of course, this situation is very confused since it is not difficult in the U. S. to find »workers« owning stocks-even if very few-and »bourgeois« members working quite hard. Marx' criterion for class-determination is ultimataly the kind of living activities that people are involved in. Since different kinds of activities lead to different conceptions of reality, the proletariat/ /bourgeois distinction was viable in Marx' days. The workers spend the overwhelming part of their time *producing* while the bourgeois spends most of his time passively *consuming* what the workers have produced. As a result, it is understandable why bourgeois ideology is fundamentally contemplative and passive, while the workers are objectively in a position to create a radically and qualitatively new society culture once they succeed in taking over power..

As already indicated, because of the advent of imperialism, this process has not been carried to its revolutionary consequences

ported by same degree of organization. M arxism has always tended to assume that capitalism is about to collapse tomorrow if not sooner so th at any significant economic demand made of it will constitute the proverbial straw th at breaks the camel's back. This mechanical account th at systematically overlooks w hat might be called the utopian moment has left a history of failures and set-

-backs matched only by the failures of crypto-idealist orthodox M arxists to give a Marxist account and re-exam ination of M arxism. The point is th at monopoly capitalism is very strong and powerful, and only a program w ith long-range organizational goals based not on capitalism's failure to meet economistic demands, but on the objective need generated by capitalism for a qualitatively different type of life, is likely to have any kind of revolutionary import.

This sketchy account lays down the foundation for a Marxist explanation of the failures of classical proletarian revolution, the successful integration of the proletariat, and the shift of the revolutionary arena from advanced industrial societies to the colonial or third world. It also offers a possible explanation of why groups such as blacks, women, and students in the U. S. are objectively and potentially more revolutionary than w hat has been regarded as the classical proletariat, and why the point of production is no longer the only crucial revolutionary arena. The condition previously described as the subject-object identical now obtains in these groups and, since capitalism has totalized everyday life, the revolutionary arena has also shifted to the domain of consuption and the quality of life.

The attem pt to explain the reification of the proletariat has led to the questioning of another crucial M arxist notion which, unfortunately, even Marx himself never examined. W hat constitutes a class? The dogmatic ortodox answer is th at the criterion is the relationship to the means of production. Thus, so the explanation goes, if one owns the means of production and hires labor he is a bourgeois and, if he simply sells his labor-power, he is a proletarian. Today, of course, this situation is very confused since it is not difficult in the U. S. to find »workers« owning stocks-even if very few-and »bourgeois« members working quite hard. M arx'

criterion for class-determination is ultim ataly the kind of living activities th at people are involved in. Since different kinds of activities lead to different conceptions of reality, the proletariat/

/bourgeois distinction was viable in M arx' days. The workers spend the overwhelming part of their time producing while the bourgeois

spends most of his time passively consuming w hat the workers have produced. As a result, it is understandable why bourgeois ideology is fundam entally contemplative and passive, while the workers are objectively in a position to create a radically and qualitatively new society culture once they succeed in taking over power..

As already indicated, because of the advent of imperialism, this process has not been carried to its revolutionary consequences 100

and, with capitalism totalizing everyday life, i. e., penetrating not only in production and culture but also in consumption and inter--personal relations, a conceptual re-examination of the class structure must start from an analysis of the quality of the totality of everyday life. If the character of everyday life is such it leads to what has bean described as the condition of the subject-object identical, then it is possible to consider the people forced into such a situation as at least potentially revolutionary. It is crucial to stress the qualification »potentially« since the entire discussion so far has centered merely around the subjective moment of revolutionary consciousness which, although like all other subjective moments is itself also objective, is only a necessary condition for revolution. Unless the objective context is such that the revolutionary forces are stronger than existing classes, no revolution is possible. Thus, even though groups such as workmen, students, and blacks might find themselves with objectively revolutionary consciousness, it does not follow from this that they can in fact successfully carry out a revolution.

In fact, the revolutionary potentialities of these groups must be evaluated in terms other than those of mechanistic orthodox Marxism which evaluates revolutionary potentialities with respect to the asumption that monopoly capitalism will not be able to meet their demands or, in a more cynical way in terms of these groups disrupting the normal functioning of capitalism so as to give the U. S. S. R. significant advances in what is seen as an international struggle of super-giants. The point that needs to be reiterated here is that all of these groups' economistic demands can be eventually met by monopoly capitalism so that, unless the utopian moment that arises along with the economistic demands is also stressed, their revolutionary potentialities can be quite easily defused.

Within such a context the revolutionary task is not to immediately try to carry out a revolution-which would be doomed to frustration from the very beginning-but to attempt to create the *conditions* where a genuine revolutionary struggle can be carried out. Here is where Utopia comes in: not as an abstract picture of a never-never land meant solely for contemplation, nor as a final state of paradise where all will be well and done, but as a *tools* giving meaning to those everyday activities aiming at it. The very aspiration for what might be vacuously described as a »classless society« understood as a society where no man is instrumentalized by other men and there is no exploitation and oppression, is itself an objective fact very much part of reality. As Gramsci pointed out, »objective« itself has to be understood as the and-product of some subjective process. Thus, these »utopian« aspirations themselves are more living and real than objective reality over and against which they have to be brought about. While these objective contexts are the products of subjectivities that are now dead and can be said to survive only through the

and, with capitalism totalizing everyday life, i. e., penetrating not only in production and culture but also in consumption and inter-

-personal relations, a conceptual re-examination of the class structure m ust start from an analysis of the quality of the totality of everyday life. If the character of everyday life is such it leads to w hat has bean described as the condition of the subject-object identical, then it is possible to consider the people forced into such a situation as at least potentially revolutionary. It is crucial to stress the qualification »potentially« since the entire discussion so far has centered merely around the subjective moment of revolutionary consciousness which, although like all other subjective moments is itself also objective, is only a necessary condition for revolution. Unless the objective context is such that the revolutionary forces are stronger than existing classes, no revolution is possible. Thus, even though groups such as workmen, students, and blacks might find themselves w ith objectively revolutionary consciousness, it does not follow from this th at they can in fact successfully carry out a revolution.

In fact, the revolutionary potentialities of these groups must be evaluated in term s other than those of mechanistic orthodox M arxism which evaluates revolutionary potentialities with respect to the asumption th at monopoly capitalism will not be able to m eet their demands or, in a more cynical way in term s of these groups disrupting the norm al functioning of capitalism so as to give the U. S. S. R. significant advances in w hat is seen as an international struggle of super-giants. The point th at needs to be reiterated here is th a t all of these groups' economistic demands can be eventually m et by monopoly capitalism so that, unless the utopian moment th at arises along w ith the economistic demands is also stressed, their revolutionary potentialities can be quite easily defused.

W ithin such a context the revolutionary task is not to immediately try to carry out a revolution-which would be doomed to frustration from the very beginning-but to attem pt to create the conditions w here a genuine revolutionary struggle can be carried out. Here is w here Utopia comes in: not as an abstract picture of a never-never land m eant solely for contemplation, nor as a final state of paradise where all will be well and done, but as a tools giving meaning to those everyday activities aiming at it. The very aspiration for w hat m ight be vacuously described as a

»classless society« understood as a society where no man is instrumentalized by other men and there is no exploitation and oppression, is itself an objective fact very much p art of reality. As Gramsci pointed out, »objective« itself has to be understood as the and-product of some subjective process. Thus, these »utopian«

aspirations themselves are more living and real than objective reality over and against which they have to be brought about.

While these objective contexts are the products of subjectivities that are now dead and can be said to survive only through the 101

social weight of existing institutions, these new »utopian« aspirations are the expression of a living subjectivity which is being transformed into the objectivities of tomorrow.

Furthermore, in a society such as the U. S. where bourgeois life has revealed all of its emptiness and now appears as a boring and meaningless drag even more so than in the *fin du siècle* days so harshly criticized and admirably described by Lukács and Thomas Mann, working for the construction of a socialist society is one of the very few meanigful activities left in such an alienated society. And in the undertaking of such a revolutionary activity one of the most formidable obstacles is precisely dogmatic Marxism as a dead ideology occluding reality and misdirecting practice. A genuine Marxism today must stem from concrete practice and not from rectified dogma enforced with a gun.

What is the practice out of which this critical Marxism emerges? Obviously, it is not the stale party politics of 19th century vintage, but concrete ongoing practice. In the U. S., after the shipwreck of the everly optimistic hopes of the theoretically naive New Left, there is presently going on a process of theoretical reconstitution and practical organization. Although altogether disconnected and independent of one another, the sudden growth of a myriad of rural communes somewhat too addicted to a kind life-style, the development of food co-ops dedicated to community service, the great interest in community organizing, and the sprouting up of all kinds of heterogeneous groups dedicated to qualitatively changing everyday life is the practical otherness out of which the outlined theoretical reconsideration takes place. The U. S. does not have what can be described as a sustained Marxist tradition, which explains the occasional rudeness of some New Left writers. But htsi is also an advantage since the dead weight of a sterile and ideological Marxism does not burden our shoulders. Paradoxical as it might seem, because of what has been described, it may be easier to articulate and practice a new critical Marxism in the U. S. than anywhere else in the world.

social weight of existing institutions, these new »utopian« aspirations are the expression of a living subjectivity which is being transform ed into the objectivities of tomorrow.

Furtherm ore, in a society such as the U. S. where bourgeois life has revealed all of its emptiness and now appears as a boring and meaningless drag even more so than in the fin du siecle days so harshly criticized and adm irably described by Lukacs and Thomas Mann, working for the construction of a socialist society is one of the very few meanigful activities left in such an alienated society. And in the undertaking of such a revolutionary activity one of the most formidable obstacles is precisely dogmatic Marxism as a dead ideology occluding reality and misdirecting practice. A genuine Marxism today must stem from concrete practice and not from rectified dogma enforced w ith a gun.

W hat is the practice out of which this critical Marxism emerges? Obviously, it is not the stale p arty politics of 19th century vintage, but concrete ongoing practice. In the U. S., after the shipwreck of the everly optimistic hopes of the theoretically naive New Left, there is presently going on a process of theoretical reconstitution and practical organization. Although altogether disconnected and independent of one another, the sudden growth of a m yriad of rural communes somewhat too addicted to a kind life-style, the development of food co-ops dedicated to community service, the great interest in community organizing, and the sprouting up of all kinds of heterogeneous groups dedicated to qualitatively changing everyday life is the practical otherness out of which the outlined theoretical reconsideration takes place. The U. S. does not have w hat can be described as a sustained M arxist tradition, which explains the occasional rudeness of some New Left writers.

B ut htsi is also an advantage since the dead weight of a sterile and ideological Marxism does not burden our shoulders. Paradoxical as it might seem, because of w hat has been described, it may be easier to articulate and practice a new critical Marxism in the U. S.

than anywhere else in the world.

LA CULTURE EN TANT QUE PONT ENTRE L'UTOPIE ET LA REALITE

Zagorka Pešić-Golubović

Belgrade

La culture en tant que *processus d'humanisation* de l'homme et de son monde[1] se situe toujours entre le projet et la réalisation, entre l'idéal et la réalité, entre le nouveau et le réalisé — comme une imagination d'un monde plus humain.

Or, dans la sociologie et l'anthropologie le plus souvent la culture n'est pas définie comme un processus d'humanisation, dont les résultats sont évalués d'après les effets de l'humanisation de l'homme, déjà accomplie, mais on est habitué à une conception plus étroite et plus pragmatique de la culture et on traite la culture comme une somme d'acquisitions dans le cadre d'un peuple et d'un système social déterminé.[2] Dans de telles définition, la culture est primordialment envisagée en fonction de la réalité concrète donnée, en concevant son but dans l'esprit de la théorie

[1] Ici la notion de la culture est employée dans un sens plus large dans lequel l'emploient H, Marcuse et D. Bidney, et une suite d'anthropologues. La définition de H. Marcuse dit: la culture est un »processus d'humanisation qui caractérise l'effort collectif è préserver la vie de l'homme, à calmer la lutte pour l'existence... à stabiliser l'organisation de la production dans la société, à développer les capacités intellectuelles de l'homme, à réduire et à sublimer l'agression ,la violence et la misère« (»Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«, dans KULTUR UND GESELLSCHAFT, IIème livre, p. 148, Suhrkamp Verlag, 1966). D. Bidney donne une définition similaire de la culture, comme »... un processus et le produit de l'anoblissement des potentiels de la nature humaine et de la nature de l'environnement et dans le but de satisfaire les besoins et les aspirations psycho-sociales fondamentales« (»The Concept of Cultural Crisis«, American Anthropologist, vol. 48, 1946, p. 535—546.).

[2] En ce sens sont typiques les définitions suivantes de la culture: »La culture... peut être défine comme la somme du comportement appris par un individu pour se conformer au groupe (A. Davis, cité d'après A. L. Kroeber et C. Kluckholn, CULTURE, A CRITICAL REVIEW OF CONCEPTS AND DEFINITIONS, Vintake Books, New York, 1963, p. 112); ainsi que la définition de Gillin: »La culture se constitue de coutumes typisées et fonctionnelement liées qui sont communs à des êtres humains déterminés qui forment des groupes ou des catégories spécifiques«. (Idem, p. 119).

CULTURE AS A BRIDGE BETWEEN UTOPIA AND REALITY

Zagorka Pešić-Golubović

Belgrade

Culture as a process of humanization of man and his world1 is always situated between the project and the realization, between the ideal and the reality, between the new and the realized - like an imagination of a more human world.

However, in sociology and anthropology most often culture is not defined as a process of humanization, the results of which are evaluated according to the effects of the humanization of man, already. accomplished, but we are accustomed to a narrower and more pragmatic conception of culture and we treat culture as a sum of acquisitions within the framework of a people and a determinate social system.2 In such definition, culture is primarily considered as a function of given concrete reality, conceiving its purpose in the spirit of the theory. Marcuse and D. Bidney, and a suite of anthropologists.

The definition of H. Marcuse says: culture is a “process of humanization which characterizes the collective effort to preserve the life of man, to calm the struggle for existence. . . to stabilize the organization of production in society, to develop the intellectual capacities of man, to reduce and sublimate aggression, violence and misery« (»Bemerkungen zu einer N eubestim mung der Kultur«, in KULTUR UND GESELLSCHAFT, Ileme livre, p. 148, Suhrkam p Verlag, 1966). D. Bidney gives a similar definition of culture, as » . . . a process and the product of the ennoblement of the potentials of human n atu re and the nature of the environment and with the aim of satisfying basic psycho-social needs and aspirations« (»The Concept of C ultural Crisis“, American Anthropologist, vol.

48, 1946, p. 535—546.).

* In this sense the following definitions of culture are typical: »C u ltu re . . . can be defined as the sum of the behavior learned by an individual to conform to the group (A. Davis, quoted from A. L. Kroeber and C. Kluckholn, CULTURE, A CRITICAL. REVIEW OF CONCEPTS AND

DEFINITIONS, Vintake Books, New York, .1963, p. 112); as well as Gillin's definition: "Culture consists of typified and functionally related customs which are common to determinate human beings who form specific groups or categories" (Idem, p. 119). '

d'adaptation de l'individu à la société, dont la maturité est mesurée par le degré d'adaptation aux exigences et aux normes du système social donné et par l'absence de déviation à l'égard de celles-ci. De telles théories de la culture placent un trop fort accent sur le caractère utilitaire des acquisitions culturelles et sur la *fonction de socialisation* de la culture dans le sens dans lequel est définie par les fonctionnalistes (comme processus d'adaptation de l'individu à la société, dans laquelle ils apprennent à devenir membres de la société en acceptant les exigences de cette dernière). La culture ainsi comprise a pour objectif fondamental de maintenir la cohésion d'un système social et de contribuer au succès du fonctionnement de l'organisation sociale. Tous les autres aspects de la culture — qui sont contenus dans la définition de la culture comme processus pérmanent d'humanisation de l'homme — ne sont pas englobés par la plupart des définitions dans l'anthropologie. Par conséquent, le sens[3] purement utopique de la culture est, le plus souvent, tout à fait exclu — le sens qui marque l'aspiration vers l'idéal, vers ce qui est un projet audacieux, en apparence non-réel, ce qui n'est pas »terre à terre«, mais ce qui éveille et satisfait la curiosité des esprits agités et élargit les horizons, déplace les limites du connu et indique ce qui n'est pas encore une réalité donnée, mais *pourrait* le devenir.

Ainsi, la culture est traité, avant tout, comme un système d'acquisitions au service d'un système social déterminé, ou d'une communauté éthnique et se subordonne, implicitement ou explicitement, au système politique qu'elle ne fait qu'appuyer et pérpétuer, si sa fonction est ainsi comprise. On oublie, cependant, que la caractéristique essentielle de la culture est qu'elle est le »royaume de la liberté«, et que ce n'est que par le dépassement du donné, du formé, du système établi, que la culture peut remplir sa fonction d'humanisation. Autrement dit, »être au service du système« et l'appui que la culture peut donner au degré d'expériences atteint, d'habitudes, de coutumes, de conventions, ne peut être qu'un aspect de la culture, et pas du tout l'aspect exclusif et le plus important, car une franchise a priori et la critique sont les moments substantiels de tout acte culturel, si bien que la désintégration du donné et le dépassement accompli dans le but de libérer de nouveaux réservoirs d'énergie humaine, est une fonction plus importante de la culture que la préservation de ce qui a été accompli.

A la suite d'une telle orientation qui rétrécit injustement l'étendu du concept de la culture, dans la sociologie et l'anthropo-

[3] Il decoule du contexte même se qui est marqué par la notion utopique, Il est clair que ce terme ne signifie pas ici ce qui est iréel, irealisable, ce qui est absolument au-delà de la réalité; au contraire, ici cette notion implique une nouvelle réalite qui est encore dans le domaine de l'imagination mais qui existe en tant réalité possible, comme un projet qui ne demeure pas seulement dans la sphère de la méditation, mais encourage la praxis humaine à des réalisations nouvelles. En ce sens, on peut parler de la culture comme d'une »réalité utopique«, car elle ne coincide jamais avec la réalité donnée, mais la dépasse toujours par celle de ses partie qui comporte des possibilités et des perspectives nouvelles.

adaptation of the individual to society, the maturity of which is measured by the degree of adaptation to the requirements and norms of the given social system and by the absence of deviation from them.

Such theories of culture place too strong an emphasis on the utilitarian character of cultural acquisitions and on the socializing function of culture as defined by functionalists (as the process of adaptation of the individual to society). , in which they learn to become members of society by accepting its demands). Culture thus understood has the fundamental objective of maintaining the cohesion of a social system and contributing to the successful functioning of the social organization. All other aspects of culture — which are contained in the definition of culture as a permanent process of humanization of man

— are not encompassed by most definitions in anthropology. Consequently, the purely utopian meaning3 of culture is, more often than not, quite excluded—the meaning which marks Inspiration towards the ideal, towards what is a bold project, apparently unreal, which does not It is not »down to earth«, but what awakens and satisfies the curiosity of restless minds and broadens horizons, shifts the limits of the known and indicates what is not yet a given reality, but could become one.

Thus, culture is treated, above all, as a system of acquisitions in the service of a determined social system, or of an ethnic community, and is subordinated, implicitly or explicitly, to the political system which it only makes 'support and perpe-tuate, if its function be so understood. We forget, however, that the essential characteristic of culture is that it is the »kingdom of freedom«, and that it is only by going beyond the given, the form, the established system, that culture can fulfill its humanizing function. In other words, »being at the service of the system«

and the support that culture can give to the degree of experiences reached, of habits, customs, conventions, can only be one aspect of culture, and not at all the exclusive aspect and the more important, because an a priori frankness and criticism are the substantial moments of any cultural act, so that the disintegration of the given and the transcendence accomplished with the aim of freeing new reservoirs of human energy, is a more important function of culture than the preservation of what has been achieved.

Following such an orientation, which unfairly narrows the scope of the concept of culture, in sociology and anthropology, it follows from the very context that is marked by the utopian notion, it is clear that this term does not mean here what is unreal, unachievable, what is absolutely beyond reality; on the contrary, here this notion implies a new reality which is still in the domain of the imagination but which

exists as a possible reality, as a project which does not remain only in the sphere of meditation, but encourages human p rax is to new achievements. In this sense, we can speak of culture as a »utopian reality«, because it never coincides with the given reality, but always surpasses it by that of its parts which contains new possibilities and perspectives.

logie on étudie pour l'essentiel l'intégration de la culture dans le système social et leur adaptation mutuelle, voire la fonctionnalité d'un système culturel déterminé *dans les cadres* du système social donné; cependant qu'à l'étude théorique et empirique échape le *conflit* de la culture et du système social, les contradictions qui surgissent dans ce rapport en raison de l'ouverture des perspectives nouvelles, ce en quoi la déstruction de l'ancien système constitue la condition révolutionnaire paur frayer la voie à l'utopique, qui se trouve encore de l'autre côté de la réalité.

Même au cours des quelques dernières années de ce siècle, quand la culture — ou du moins sa partie la plus radicale — se trouve en contre-position à l'égard des systèmes existant (à la différence de la »culture de masse« qui est le produit complet de la civilisation technique et parfaitement intégrée dans ce dernier), dans les recherches scientifiques la culture est encore toujours traitée comme fonctionnaliste, comme *élément* du système social et non pas encore comme une contre-position au système, soit comme facteur dynamique des nouveaux événements mondiaux. Les événements présents montrent, cependant, que la culture est de moins en moins intégrée dans le système social, car les événements de mai 1968 en France, et la »révolution universitaire« aux Etats--Unis, et la révolte en mars 1968 des étudiants de Varsovie, de même que le mouvement en 1968 des étudiants de Belgrade — peuvent être traité comme une »révolution culturelle« dans le sens de la révolte de l'idée contre le système établi, qui étoufe la personnalité humanie, comme une prédomination de l'humain sur la pragmatique, comme une revendication en vue du dépassement de l'existant et en vue d'un jugement de toutes les actions de la société à travers le prisme de l'accomplissement de la liberté humaine, de l'affirmation des droits humains et des conditions permettant aux particuliers de décider en toute autonomie de leur sort — en un mot, comme une contre-position au système en tant qu' objectif par soi.

La culture, comme phénomène humain général et particulier, exerce de *multiples fonctions* qui ne s'intègrent que partiellement dans les objectifs des systèmes sociaux déterminés et en premier lieu dans aspect technique et normatif (instrumental). Toutes les autres fonctions de la culture dépasse les objectifs d'un système social et ne se lient jamais exclusivement et jamais jusqu'au bout à la tradition nationale et à l'existence nationale; ainsi, la science, l'art, la philosophie, les idéaux humains et les valeurs sont, d'après leur nature, *dissfonctionnels* par rapport au système social donné, *non-pragmatiques et universels*. Le cadre traditionnel agit sur les formes et les contenus des réalisations culturelles, mais non sur leur nature même qui est déterminée tant par certains *critères communs à tous les humains*, que par des critères spécifiques — scientifiques, philosophiques, estétiques, etc., qui ne peuvent être ni déduits ni réduits au système et à la tradition nationale.

La culture forme ainsi un pont par lequel on passe — dans les deux sens — du réel comme donné à l'utopique comme possibili-

In philosophy, we essentially study the integration of culture into the social system and their mutual adaptation, even the functionality of a given cultural system within the framework of the given social system;

while the theoretical and empirical study escapes the conflict between culture and the social system, the contradictions that arise in this relationship because of the opening of new perspectives, in which the destruction of the old system constitutes the revolutionary condition to clear the way to the utopian, which is still on the other side of reality.

Even in the last few years of this century, when culture - or at least its most radical part - finds itself in counterposition to existing systems (unlike "mass culture" which is the complete product of technical civilization and perfectly integrated into it), in scientific research culture is still always treated as functionalist, as an element of the social system and not yet as a counter-position to the system, or as a dynamic factor. new world events. The present events show, however, that culture is less and less integrated into the social system, because the events of May 1968 in France, and the "university revolution" in the United States

States, and the Warsaw student revolt of March 1968, as well as the Belgrade student movement of 1968 —

can be treated as a "cultural revolution" in the sense of the revolt of the idea against the established system, which stifles the human personality, as a predominance of the human over pragmatics, as a demand for the overcoming of the existing and with a view to judging all the actions of society through the prism of the fulfillment of human freedom, the affirmation of human rights and the conditions allowing individuals to decide in complete autonomy of their fate—in a word, as a counterposition to the system as an objective in itself.

Culture, as a general and particular human phenomenon, exercises multiple functions which are only partially integrated into the objectives of determined social systems and primarily in the technical and normative (instrumental) aspect. All the other functions of culture go beyond the objectives of a social system and are never exclusively and never completely tied to national tradition and national existence; thus, science, art, philosophy, human ideals and values are, by their nature, disjunctive from the given social system, non-pragmatic and universal. The traditional framework acts on the forms and contents of cultural achievements, but not on their very nature, which is determined both by certain criteria common to all humans and by specific criteria.

scientific, philosophical, aesthetic, etc., which can neither be deduced nor reduced to the national system and tradition.

Culture thus forms a bridge over which one passes — in both directions — from the real as given to the utopian as possibili-105

té et vice versa. Grâce à l'existence de la culture, la *réalité* est toujours seulement un *accomplissement partiel* de la possibilité, jamais une entité finie, jamais un édifice déstiné à l'éternité, dans lequel toutes les fissures seraient bien cimentées et dans lequel on pourrait arréter tout courant de fraicheur. Et *l'utopie,* grâce également au fait que la culture représente un aspect essentiel de l'existence de l'homme, n'est pas un lieu qui existerait seulement dans l'imagination, inaccessible par définition, une »science fiction«, une fuite non-réele de la réalité, elle est: un projet *qui peut être réalisé par la nouvelle pratique humaine; un monde d'où émanent des courants d'idées nouvelles et un »doit« plus idéal, un fragment du ciel vers lequel se précipitent sans cesse les imaginatifs courageux; quelque chose qui n'est pas encore réalité mais qui est condition d'une réalité dynamique.* Ainsi la culture établit un pont entre »deux mondes humains«. Or, il convient d'ajouter ici que ces »deux mondes« sont les parties constituantes d'une réalité humaine unique, car le monde humain est constitué tant des acquisitions réalisées et de l'organisation sociale formée, que de regards dans l'avenir, de projets et de visions. Aussi de la culture comme »pont« entre ces deux mondes on ne peut que parler conditionnellement, d'autant plus que dans la réalité l'orientation pragmatique l'emporte souvent, la préoccupation par le présent ou le passé (traditionalisme), concentration sur la préservation de l'existant et la lutte pour la vie dans le sens littéral de satisfaction des besoins élémentaires, si bien que tout ce qui, en apparence, n'est pas en lien direct avec ces objectifs est classé sous »utopie«, dans le sens de ce qui n'est pas réel et non-fonctionnel pour la vie pratique. Ayant ceci en vue, nous pouvons parler de la culture comme d'un médiateur entre ces »deux mondes«, ou, mieux dit encore, comme d'un medium qui rejoint en soi les deux mondes et élargit les limites de l'existence biologique et de la lutte pour la survie par de nouveaux aspects d'une existence humaine particulière.

De quelle façon la culture joue-t-elle de rôle de médiateur entre la réalité pragmatique et l'utopie en tant qu'aspiration primordiale vers l'inachevé?

La culture, comme un nouveau monde pour l'homme, élargit le système des activités et le système des besoins et découvre des aspects nouveaux de la vie, inconnus pour l'existence biologique: la nécessité d'apprendre et le besoin d'innovation stimulent la curiosité de l'homme et développent ses capacités de création, qui font réduire le volume des aspects biologique de la vie sur le compte des côtés spécifiquement humains; le besoin d'atteindre l'inachevé, de créer et réaliser des possibilités nouvelles stimule l'épanouissement de l'imagination et des aspects toujours nouveaux de la pratique humaine. De cette façon la culture, en médiant entre l'existence biologique et la socialité élémentaire de l'homme, d'un côté, et les aspects multiples de l'existence humaines et des possibilités, de l'autre, joue le rôle de médiateur entre la réalité et l'utopie, bien que comme unité de ces »deux mondes« elle soit

you and vice versa. Thanks to the existence of culture, reality is always only a partial fulfillment of possibility, never a finite entity, never an edifice destined for eternity, in which all the fissures would be well cemented and in which all current could be stopped. of freshness. And Vutopia, thanks also to the fact that culture represents an essential aspect of man's existence, is not a place that would exist only in the imagination, inaccessible by definition, a »science fiction«, an escape -real of reality, it is: a project that can be realized by the new human practice; a world from which emanate currents of new ideas and a more ideal "must", a fragment of the d e l towards which the courageous imaginations constantly rush; something which is not yet a reality but which is a condition of a dynamic reality. Thus culture establishes a bridge between »two human worlds«. However, it should be added here that these "two worlds" are the constituent parts of a single human reality, because the human world is constituted both of the acquisitions made and the social organization formed, and of gazes in the world. future, projects and visions. Also of culture as a "bridge" between these two worlds one can only speak conditionally, especially since in reality pragmatic orientation often prevails, preoccupation with the present or the past (traditionalism), concentration on the preservation of what exists and the struggle for life in the literal sense of satisfaction of basic needs, so that everything which, in appearance, is not directly related to these objectives is classified under "utopia", in the sense of what is not real and non-functional for practical life. With this in view, we can speak of culture as a mediator between these »two worlds«, or, better said, as a medium which in itself joins the two worlds and expands the limits of existence. biology and the struggle for survival through new aspects of a particular human existence.

How does culture play the role of mediator between pragmatic reality and utopia as a primordial aspiration towards the unfinished?

Culture, like a new world for man, expands the system of activities and the system of needs and discovers new aspects of life, unknown to biological existence: the need to learn and the need for stimulated innovation. stimulate the curiosity of man and develop his creative abilities, which reduce the volume of the biological aspects of life on account of the specifically human dimensions; the need to achieve the unfinished, to create and realize new possibilities stimulates the blossoming of the imagination and of ever new aspects of human practice. In this way culture, by mediating between the biological existence and the elementary sociality of man, on the one hand, and the multiple aspects of human existence and possibilities, on the other, plays the role as a mediator between reality and utopia, although as a

unit of these »two worlds« it is 106

elle-même partie de cette réalité, mais la partie qui est demeurée pour un grand nombre de membres de la société au-dela de *leur* réalité.

La culture est présente dans la vie sociale comme une confirmation d'une vie spécifiquement humaine — générique — bien qu'elle soit, pour de nombreux individus, séparée de leur vie individuelle. Toutefois, bien que cela puisse paraître une contradiction, la culture est présente aussi comme un *élément essentiel de l'existence de chaque personnalité,* et ceci doublement: tout d'abord, c'est la culture qui fait que la pratique est humaine: dans l'élément de la communication symbolique, dans l'élément projets--idées et dans l'élément des résultats qui désignent quelque chose de non-existant encore; et deuxièmement, la culture permet l'humanisation de l'organisme biologique de l'individu à l'aide de l'expérience totale, accéptée et apprise (processus de culturation). Dans ce sens la culture ne demeure pas en dehors, de l'autre côté de la vie de la personnalité, mais s'enracine dans la vie même — comme une nécessité d'adopter l'atteint et mener l'aide de lui une vie humaine, mais aussi comme besoin contraire — d'expérimenter sans cesse pour élargir l'expérience acquise et pour déguster l'inconnu, pour voir ce qui peut et ce qui ne peut pas être conquis par la pratique. Ces caractéristiques de la culture sont présentes du moins dans la forme la plus élémentaire dans chaque personnalité, sinon elle ne pourrait vivre d'une façon humaine. Dans ce sens, la culture médie à l'intérieur des individus eux-mêmes, car ceut-ci en tant qu'êtres culturels développent un système multidimensionnel des besoins et en existant à l'aide de la pratique (et pas à l'aide des reflexes instinctifs) doivent vivre une »double vie«: d'un côté, *en s'adaptant* à la réalité et à ses exigences, ses objectifs, ses mesures et ses valeurs; et de l'autre, en n'accéptant jamais la réalité jusqu'au bout, en demeurant dans une partie de son être mécontant du réalisé, et en lui opposant le deuxième monde qui, lui, peut être plus beau, plus juste, meilleur.

Mais si nous envisageons les choses historiquement, ces »deux mondes« se sont, chez le plus grand nombre d'individus, différenciés et souvent complètement séparés, si bien que chez de nombreux gens et avant tout chez ceux qui appartiennent à des classes subordonnées dont la position sociale a sanctionnée la renonciation à de nombreuses possibilités qui étaient à la disposition des classes dirigeantes — ces »deux mondes« représentent vraiment deux sphères: leur réalité unique c'est le monde dans lequel ils vivent leur vie quotidienne, tandis que le deuxième monde — celui de l'imagination, des visions et des idéaux — demeurent pour eux un rêve jamais achevé. Seul un petit nombre d'individus, dans l'histoire jusqu'à présent, parvenait à joindre ces »deux mondes« dans un conflit créateur et de dynamiser le premier à l'aide du second. La raison en est le fait que l'homme ne devient pas automatiquement un être culturel — sous-entendant par la non seulement l'appropriation des acquisitions culturelles, mais aussi *l'apprentissage pour une vie créative.* Et pourront établir un pont

itself part of this reality, but the part that has remained for many

members of society beyond their reality.

Culture is presented in social life as a confirmation of a specifically human—generic—life, although it is, for many individuals, separated from their individual life. However, although it may seem a contradiction, culture is also presented as an essential element of the existence of each personality, and this doubly: first of all, it is culture that makes the practice human: in the element of symbolic communication, in the element projects-

-ideas and in the element of results which designate something not yet existing; and secondly, culture allows the humanization of the biological organism of the individual through the total experience, accepted and learned (process of culturation).

In this sense culture does not remain outside, on the other side of the life of the personality, but is rooted in life itself —

as a necessity to embrace the attained and to lead a human life with the help of it, but also as a contrary need — to experiment ceaselessly to broaden the experience acquired and to taste the unknown, to see what can and which cannot be conquered by practice. These characteristics of culture are present at least in the most elementary form in every personality, otherwise he could not live in a human way. In this sense, culture mediates within individuals themselves, for individuals as cultural beings develop a multi-dimensional system of needs and exist through practice (and not through practice). with the help of instinctive reflexes) must live a »double life«: on the one hand, by adapting to reality and to its requirements, its objectives, its measures and its values; and on the other, by never accepting reality to the end, by remaining in a part of his being unhappy with what has been realized, and by opposing to him the second world which, for his part, can be more beautiful, more just , best.

But if we consider things historically, these »two worlds« have become, in the greatest number of individuals, different and often completely separated, so that in many people and above all in those who belong to social classes. subordinates whose social position sanctioned the renunciation of many possibilities that were available to the ruling classes — these »two worlds« really represent two spheres: their unique reality is the world in which they live their daily lives, while the second world —

that of imagination, visions and ideals — remained for them an unfinished dream. Only a small number of individuals, in history so

far, managed to join these "two worlds".

in a creative conflict and to energize the first with the help of the second. The reason for this is that man does not automatically become a cultural being — implying by this not only the appropriation of cultural acquisitions, but also learning for a creative life. And will be able to establish a bridge 107

entre la réalité et l'utopie, à l'aide de la culture, seules les personnalités pour lesquelles la culture est une »substance vitale«, à partir de laquelle elles construisent leur propre vie et leur environnement comme un monde humain.

Ceci veut-il dire que seules des personnalités exceptionnelles peuvent participer à la culture, que la culture est réservée pour l'élite?

L'humanisation de l'homme présuppose, avant tout, l'évolution de l'esprit et des capacités mentales à l'aide desquels l'homme créé non seulement des acquisitions spirituelles, mais aussi les acquisitions matérielle les plus vitales. Ce sont les potentiels génériques, et chaque individu les porte en soi, dans une plus ou moins grande mesure, comme une disposition. Donc, *il est de la possibilité de chaque homme d'être un être culturel.* Cependant, historiquement, la culture se développe et progresse comme une suite d'activités individuelles, séparées des autres activités vitales qui se résument à des actions physiques, manuelles et par la voie de la différentiation des couches séparent les hommes dans des catégories »supérieure« et »inférieure« du travail, ce qui a marqué son cachet sur ce qu'il est convenu d'appeler »culture suprême«, gardée dans les réserves des couches privilégiées.

Le caractére d'élite de la culture n'est pas, donc, le résultat de l'incapacité immanente d'un grand nombre d'individus de s'élever jusqu'au degré d'une vie culturelle, mais découle de l'attitude de l'élite vis-à-vis de la »masse«, à laquelle on impute cette incapacité et à l'égard de laquelle on fait historiquement tout ce qui est nécessaire pour en convaincre la masse elle-même et pour lui faire adopter une position sociale inférieure, et accépter l'abnégation comme son propre sort.

Si nous définissons la culture comme un processus d'humanisation de l'homme alors chaque individu humain sera un *être culturel potentiel,* c'est-à-dire sera un être qui est capable de créer sa propre vie et de changer son environnement — sauf si on le prive des conditions socio-culturelles dans lesquelles il peut développer ses potentiels humains et ses besoins, et à l'aide desquelles il peut s'accomplir comme être culturel.

L'élite qui se forme historiquement des rangs de la classe dirigeante sépare la culture des classes subordonnées et en les gardant, des siècles durant, à l'écart de la culture étoufe en eux certains potentiels culturels fondamentaux, et s'efforce de »prouver« par la suite que la masse est une »espèce inférieure«, »car elle n'a pas le besoin et le sens pour la culture«. Ainsi, le cercle est bouclé — aujourd'hui encore la classe ouvrière, bien qu'elle recoive davantage de formation élémentaire et d'instruction spécialisée pour répondre le mieux à sa tâche dans la civilisation technique (fonctionalisme appliquée), n'a pas encore des occasions réelles de sortir de ce cercle et ne les aura pas aussi longtemps que se maintiendra la structure sociale qui se fonde sur la conception du rôle nécessaire de l'élite et de la division »naturelle« des hommes en masse et élite.

between reality and utopia, with the help of culture, only personalities for whom culture is a »vital substance«, from which they build their own life and environment as a human world.

Does this mean that only exceptional personalities can participate in culture, that culture is reserved for the elite?

The humanization of man presupposes, above all, the evolution of the spirit and mental capacities with the help of which man creates not only spiritual acquisitions, but also the most vital material acquisitions. These are the generic potentials, and each individual carries them within himself, to a greater or lesser extent, like a disposition. Therefore, it is possible for every man to be a cultural being. However, historically, culture develops and progresses as a series of individual activities, separated from other vital activities which are limited to physical, manual actions and by the way of the differentiation of the strata separate men into "superior" categories. “and” inferior “of work, which has left its mark on what is agreed to be called” supreme culture “, kept in the reserves of the privileged strata.

The elite character of culture is not, therefore, the result of the im m anent incapacity of a large number of individuals to rise to the level of a cultural life, but stems from the attitude of the elite vis-a-vis the »mass«, to which this incapacity is imputed and with regard to which historically everything is done to convince the masses themselves of this and to make him adopt an inferior social position, and accept self-sacrifice as his own fate.

If we define culture as a process of humanization of man then each human individual will be a potential cultural being, i.e. will be a being who is capable of creating his own life and changing his environment. — unless he is deprived of the socio-cultural conditions in which he can develop his human potential and his needs, and with the help of which he can fulfill himself as a cultural being.

The elite which historically forms from the ranks of the ruling class separates the culture from the subordinate classes and by keeping them, for centuries, apart from the culture stifles in them certain fundamental cultural potentials, and strives to prove"

then that the masses are an »inferior species«, »because they lack the need and sense for culture«. So the circle is loop

— even today the working class, although it receives more elementary training and specialized instruction to best respond to its task in technical civilization (applied functionalism), does not yet have real opportunities to leave this circle and will not have them as long as the social structure is maintained, which is based on the conception of the

necessary role of the elite and the "natural" division of men into masses and elites.

Ainsi détachée d'une grande partie de la population, la culture représentait pour eux une partie de la vie non-réelle, nonréalisable, plus une sphère de rêve que de réalité, une utopie dans le sens d'irréel et d'idécelable. Et au degré actuel de développement historique de la civilisation, quand de nombreuses sociétés ont déjà franchi la phase de la lutte élémentaire pour la vie, dans la vie quotidienne la culture, par ses nombreux aspects, n'est pas encore présente: la plupart des individus dans les sociétés industrielles hautement développées ne voient pas encore la liaison entre la vie et la philosophie et la pensée théorique; pour eux ce sont encore des abstractions qui ne sont liées à la vie, et sont, par conséquent, des activités des »oisifs«; pour un grand nombre d'individus, l'art véritable est aujourd'hui loin de la vie, et du domaine des »arts« ils ne sont que familiers avec des romans en séries et la »culture de masse« en forme de séries télévisées et de la presse sensationnaliste.

Si nous revenons en arrière dans l'histoire, dans la préhistoire, nous verrons que la culture avait été davantage une partie intégrante de l'ensemble de la population: le mythe et la réalité ne représentent que deux aspects de la vie, les deux également importants et nécessaires; le pratique et l'esthétique se joints dans la pratique quotidienne (ornements, sculptures, façonnement artistique de la poterie, jeux, etc.); la peinture éternélisée sur les murs des grottes demeurent la preuve durable de l'humanisme de nos ancêtres précisément parce que la culture était leur mode de vie.[4] Le passage du réel dans l'utopique était là plus facile que dans l'histoire de classe, mais ce pont s'établissait uniquement par la tradition, ce qui faisait que l'idéal utopique était placé dans le passé et pas dans l'avenir.

La civilisation moderne est orientée *vers l'avenir*. Dans la civilisation contemporaine, la culture se manifeste nettement comme un passage vers le monde fantastique de l'imagination — visible surtout dans le monde des réalisations techniques, dans les divers domaines de la vie — en transformant les projets, par une activité quotidienne, en partie constituante de la réalité de l'homme. Ainsi l'avenir devient tous les jours une réalitè et l'homme vit à cheval entre la réalité et l'avenir.

Or, toute cette utopie et tout accomplissement de quelque chose qui diffère du présent ne doit pas être une affirmation de la culture en tant qu'humanisation du monde des hommes. L'homme peut se projeter dans l'avenir d'une *façon déshumanisée* également (diverses projections futurologiques technocratiques).

L'utopie en tant que *projection de l'humain* stimule l'évolution de la culture et de l'homme à l'aide de la culture. La culture a cette caractéristique de stimuler, en développant de nouvelles dimensions humaines et en créant de nouvelles réalisation, le déve-

[4] C. Levi-Strauss, B. Malinowski, E. Cassirer et d'autres, soulignent que le monde de »l'homme primitif« est unique, car le réel et l'imaginaire s'y mèlent, si bien que la culture est davantage partie de la vie sociale et individuelle, que ce n'est le cas dans les sociétés avec des activités différenciées, rigoureusement professionalisées.

Thus detached from a large part of the population, culture represented for them a non-real, non-realizable part of life, more a sphere of dream than of reality, a utopia in the sense of the unreal and the

undetectable. . And at the present stage of the historical development of civilization, when many societies have already passed through the phase of the elementary struggle for life, in daily life culture, in its many aspects, is not yet present: most of the individuals in highly developed industrial societies do not yet see the connection between life and philosophy and theoretical thought; for them they are still abstractions which are not linked to life, and are, therefore, activities of the »idle«; for a large number of individuals, true art is today far from life, and from the realm of the "arts" they are only familiar with serial novels and "mass culture" in the form of serials. television and sensationalist press.

If we go back in history, in prehistory, we will see that culture had been more of an integral part of the whole population: myth and reality are only two aspects of life, both equally important and necessary; practicality and aesthetics come together in daily practice (ornaments, sculptures, artistic shaping of pottery, games, etc.); the eternal painting on the walls of caves remains the lasting proof of the humanism of our ancestors precisely because culture was their way of life.4

The passage from the real to the utopian was easier than in class history, but this bridge was established only by tradition, which meant that the utopian ideal was placed in the past and not in the present. coming.

Modern civilization is oriented towards the future. In contemporary civilization, culture manifests itself clearly as a passage towards the fantastic world of the imagination — visible above all in the world of technical achievements, in the various fields of life — by transforming projects, through daily activity. , partly constituting the reality of man. Thus the future becomes a reality every day and man lives astride reality and the future.

However, all this utopia and all accomplishment of something that differs from the present must not be an affirmation of culture as a humanization of the world of men. Man can project himself into the future in an equally dehumanized way (various technocratic futurological projections).

Utopia as a projection of the human stimulates the evolution of culture and of man with the help of culture. Culture has this characteristic of stimulating, by developing new human dimensions and creating new realizations, development. "primitive man" is unique, because the real and the ity differentiated, rigorously

professionalized.

loppement de nouveaux besoins et aspirations, si bien que les réalisations culturelles et les aspirations utopiques ne font que se compléter et s'entremêler sans cesse, faisant du monde des hommes un monde *dynamique ad infinitum.*

2.

Si la fonction de la culture est l'humanisation permanente de l'homme et de son monde, il convient de se poser la question suivante: est-ce que et dans quelle mesure a-t-on modifié la *position de la culture et ses fonctions dans les systèmes socialistes?* Autrement dit, comment la culture dans les sociétés socialistes s'acquitte-t-elle de ce rôle qui consiste à construire des ponts par lesquels on se déplace sans cesse et dans les deux sens — du sens de l'utopie vers l'existant, en le rafraichissant par des idées et des projets nouveaux, et du sens de la réalité vers l'utopie, en suggérant la voie que devraient emprunte les nouveaux efforts spirituels et l'imagination créatrice. La culture, exerce-t-elle, et dans quelle mesure, cette fonction dans le système socialiste, ou suit-elle les fonctions traditionnelles des cultures des sociétés de classe (ce qui s'exprime le mieux par les définitions fonctionnalistes de la culture que nous avons déjà citées).

Pour poursuivre notre examen, il faudrait formuler le problemè fondamental: est-ce que dans les systèmes socialistes la fonction de la culture revêt encore un caractère de classe, dans le sens: a) que la culture devient subordonnée au système et est primordialement au service des couches dirigeantes pour perpétuer leur puissance et le régime en place; b) qu'elle exerce en premier lieu sa fonction de socialisation des individus dans le sens de leur adaptation à la vie dans le système donné (telle qu'il est), et ne développe pas sa fonction de culturation — dans le sens de former les membres de la société pour un rôle créateur; c) que dans ses meilleures réalisations elle reste éloignée de l'usage dans les couches plus larges, qui, en remplacement, recoivent la »culture de masse«.

Ce sont là des questions de classe typique de la culture car elles découlent de sa position de classe, c'est-à-dire, du fait que les acquisitions culturelles sont, elles aussi, l'objet et le moyen de manipulation usée par la classe ou la couche dirigeante, c'est-à-dire que les créateurs des valeurs culturels mettent, objectivement ou subjectivement, leurs produits à la dispositions des couches privilégiées. A ceci est étroitement liée la question de la langue et d'autres expressions symboliques qu'on utilise dans divers domaines de la culture; dans la conception de classe de la culture, le langage des réalisations culturelles est communiquable uniquement pour l'élite et déborde les cadres du système de communication symbolique employé par les couches plus larges, raison pour laquelle le culture ne peut pas s'intégrer dans la vie quotidienne, car elle demeure incompréhensible pour un grand nombre

development of new needs and aspirations, so much so that cultural achievements and utopian aspirations do nothing but complement and intermingle each other ceaselessly, making the world of men a dynamic world ad infinitum.

2.

If the function of culture is the permanent humanization of man and his world, the following question should be asked: has and to what extent has the position of culture and its functions in socialist systems? In other words, how does culture in socialist societies acquit itself of this role which consists in building bridges by which one moves ceaselessly and in both directions - from the direction of utopia towards the existing, refreshing it with new ideas and projects, and from the sense of reality towards utopia, suggesting the path that new spiritual endeavors and creative imagination should take. Does culture, and to what extent, perform this function in the socialist system, or does it follow the traditional functions of the cultures of class societies (which is best expressed by functionalist definitions of culture? which we have already mentioned).

To pursue our examination, it would be necessary to formulate the fundamental problem: does the function of culture still take on a class character in socialist systems, in the sense that: a) culture becomes subordinate to the system and is primordial ent at the service of the ruling strata to perpetuate their power and the regime in place; b) that it primarily exercises its function of socializing individuals in the sense of their adaptation to life in the given system (as it is), and does not develop its function of culturing—in the sense of train members of society for a creative role; c) that in its best realizations it remains remote from usage in the wider strata, which, in its place, receive »mass culture«.

These are typical class questions of culture because they flow from its class position, that is, from the fact that cultural acquisitions are also the object and the means of manipulation used by the ruling class or stratum, that is,

to say that the creators of cultural values put, objectively or subjectively, their products at the disposal of the privileged strata. Closely linked to this is the question of language and other symbolic expressions that are used in various fields of culture; In the class conception of culture, the language of cultural achievements is communicable only for the elite and goes beyond the symbolic communication system employed by the wider strata, which is why

culture cannot fit into the mainstream. daily life, because it remains incomprehensible to many 110

d'individus.[5] Quand la culture se transforme en un système d'activités professionnalisées — au moment où les producteurs des acquisitions culturelles cessent de vivre *pour* leur création mais vivent *d'elle* — alors on doit répondre aux intérêts et aux goûts de la classe-couche qui détient la puissance économique et sociale entre ses mains, et peut par conséquent dicter le sens de la création et stimuler ce qui a, de son avis, »plus de valeur«, est plus souhaitable; en l'occurrence, à la position de classe de la culture est étroitement liée l'attitude apologétique des créateurs culturels à l'égard du régime.

Si on établit que la culture, dans les systèmes socialistes également, exerce en premier lieu les fonctions précitées on prouve que la position de classe de la culture n'est pas radicalement changée malgré les transformations sociales et économiques qui distinguent les systèmes socialistes des autres systèmes de classe.

Que prouve l'évidence?

(1) Le »réalisme socialiste« en tant qu'orientation officielle, favorisée et souvent la seule autorisée dans les arts des pays socialistes (en Yougoslavie dans les premières années après la guerre) et le »matérialisme dialectique« en tant qu'orientation officielle dans la philosophie, la science et tout autre forme de pensée théorique — confirment la première thèse: le contrôle qu'exerce la couche dirigeante sur la culture et la puissance qu'elle a pour la manipuler, en la gardant non seulement dans cadres du système donné mais aussi dans ceux de la politique actuelle du parti. (La manifestation la plus prominante est la manipulation de la »science« historique en U.R.S.S.). En Yougoslavie, on peut parler de contrôle et de cette manipulation étatiques de la culture seulement pour les premières années après la guerre. Or, une certaine liberté de la création n'a pas été offerte, dans la société yougoslave, volontairement par l'Etat aux travailleurs culturels. Ce sont ces derniers qui l'imposèrent à l'Etat.[6]

Il est caractéristique pour les sociétés socialistes que la culture est dans une position *subordonnée et dépendante* à l'égard de l'Etat et du parti. Autrement dit, la politique domine sur tous les autres éléments de la culture. Et l'activité culturelle est, par conséquent, l'objet »d'orientation« et de manipulation dans l'intérêt

[5] Ceci peut être démontrer le mieux sur l' exemple de la langue chinoise classique littéraire et le chinois parlé par le peuple: selon les sinologues, experts en matires de la langue chinoise classique littéraire, la différence entre les deux est si grande que l'on puisse parler de deux langues, intraduisible l'une dans l'autre. Un deuxième exemple peut être emprunter de la science qui emploie de plus en plus un langage spécialisée, complètement incompréhensible pour les autres qui ne sont pas spécialistes en la matière. Aussi la science se referme-t-elle de plus en plus sur soi-même.

[6] Les raisons doivent en être cherchées dans le fait que nombre de créateurs dans la culture yugoslave d'après la guerre étaient avaient participés dans revolution, pour opposer résistance à la position autoritaire du sommet dirigeant. D' autre part, il serait interessant de vérifier l'hypothèse sur le rôle de la mentalité de nos peuples sur le processus de libéralisation de la culture ce qui est appuyé par notre histoire, car aucun gouvernement dans ces régions n'a jamais été absolu, et rares sont les histoires qui connaissent tant de révoltes et d'insurrection comme c'est le cas avec la notre.

of individuals.5 When culture is transformed into a system of professionalized activities—when the producers of cultural acquisitions cease to live for their creation but live from it—then the interests and tastes of the class must be catered for. -layer which holds economic and social power in its hands, and can therefore regulate the meaning of creation and stimulate what, in its opinion, is "more valuable", is more desirable; in this case, the class position of culture is closely linked to the apologetic attitude of the cultural creators towards the regime.

If it is established that culture, in socialist systems too, exercises in the first place the above-mentioned functions, it proves that the class position of culture is not radically changed in spite of the social and economic transformations which distinguish the socialist systems. socialists from other class systems.

What does the evidence prove?

(1)

»Socialist realism« as an official, favored and often the only authorized orientation in the arts of socialist countries (in Yugoslavia in the first years after the war) and »dialectical materialism« as official orientation in philosophy, science and any other form of theoretical thought - confirms the first thesis: the control which the ruling layer exercises over culture and the power it has to manipulate it, keeping it not only within the frameworks of the given system but also within those of the party's current policy. (The most prominent manifestation is the manipulation of historical »science« in the U.S.S.R.). In Yugoslavia, one can speak of state control and manipulation of culture only for the first years after the war. However, a certain freedom of creation has not been offered, in Yugoslav society, voluntarily by the State to cultural workers. It was the latter who imposed it on the State.6

It is characteristic for socialist societies that culture is in a subordinate and dependent position with regard to the state and the party. In other words, politics dominates over all other elements of culture. And cultural activity is, therefore, the object of "orientation" and manipulation in the interests of spoken by the people: according to sinologists, experts in classical literary Chinese, the difference between the two is so great that we can speak of two languages, one untranslatable in the other. A second example can be taken from science, which increasingly uses specialized language, completely incomprehensible to others who are not specialists in the field.

So science is closing in more and more on itself.

9 The reasons for this must be sought in the fact that many creators in post-war Yugoslav culture were involved in the revolution, to oppose the authoritarian position of the ruling apex. On the other hand, it would be interesting to verify the hypothesis on the role of the mentality of our peoples on the process of liberalization of culture, which is supported by our history, because no government in these regions has never and absolutely, and rare are the stories that know so many revolts and insurrection as is the case with ours.

de la préservation du régime existant — et sert en dernière ligne aux intérêts de la couche dirigeante. Pour la société yougoslave ceci est partiellement vrai: on peut dire que ce n'est pas exact dans la mesure ou ni l'Etat ni un autre appareil de sommet *ne peut pas* subordonner totalement la cuture et la manipuler par la suite, et dans la mesure où pour une partie de l'intelligentzia la liberté de la création est devenue condition sine qua non de l'activité culturelle; mais c'est exact dans le sens que dans la société yougoslave l'Etat use des moyens classiques des organes de la couche dirigeante — *des interdictions* de ce qui ne plait pas et ne correspond pas au goût de cette même couche. Et nous avons là un phénomène nouveau, inhabituel pour le socialisme: quand on ne peut pas assurer que la censure évince tout ce qui n'est pas souhaitable dans les revues, les journaux, le cinéma, alors les institutions judiciaires entrent en scène, qui par des mesures administratives apportent un *jugement* des valeurs culturelles (dans d'autre pays socialistes, le contrôle se fait à temps utile si bien que sont rares les cas d'interdictions car rien ne peut échaper à la censure).

(2) Le caractère »idéologique«, et de parti, de la culture dans le socialisme n'est rien d'autre qu'une deuxième confirmation de la thèse ci-haut, transposée sur la plan de la fonction de la culture dans les couches plus larges. Quand de toutes les réalisations culturelles on exige avant tout qu'elles affirment l'appartenance au parti et à l'idée, et c'est ce qui est au premier plan, au-dessus et avant les qualités artistiques, la valeur scientifique (affirmation de la vérité), des désirs humains, ce n'est rien d'autre que »la préoccupation de l'Etat pour les âmes de fidèles« que la culture doit amener devant »l'autel du socialisme«. C'est dire que la culture doit jouer son *rôle de socialisateur* dans le sens dans lequel la socialisation est définie par la sociologie fonctionnelle — comme processus d'adaptation des membres de la société aux rôles qui leur sont attribués. Or, la socialisation socialiste a cette spécificité qu'elle se déroule sous le couvert de la mystification du système socialiste et à l'aide de *»laquage«*. Et c'est justement ce laquage de la réalité qui devrait être fait par la culture — à l'aide de l'idéologie, du »réalisme socialiste« dans l'art et la science positiviste pour laquelle les côtés négatifs de la société sont des thèmes tabous — afin que le processus de socialisation puisse se faire sans peines et avec plus de fanatisme.

C'est ce en quoi se reflète le caractère de classe de la culture, ce qui fait que la culture dans les systèmes socialistes est doublement limitée: a) par le fait qu'elle apparait *en fonction de l'intérêt de classe* (avec lequel s'identifie le système en place) au lieu que son objectif soit l'intérêt de l'homme en tant qu'être humain; et b) qu'elle apparait en fonction de la *socialisation considérée comme étant de classe* (préparation de l'individu pour la vie dans le système donné tel qu'il est) au lieu d'assumer sa fonction d'humanisation qui présuppose la capacité de la personnalité de ne pas se replier et s'adapter à *tout* système. Autrement dit, la culture

preservation of the existing regime — and ultimately serves the interests of the ruling stratum. For Yugoslav society this is partly true: one can say that it is not exact insofar as neither the state nor another

apparatus at the top can totally subordinate culture and subsequently manipulate it. , and insofar as for part of the intelligentsia the freedom of creation has become a sine qua non of cultural activity; but it is correct in the sense that in Yugoslav society the state uses the classic means of the organs of the ruling stratum - prohibitions of what does not please and does not correspond to the taste of this same stratum. And here we have a new phenomenon, unusual for socialism: when we cannot ensure that censorship ousts all that is not desirable in magazines, newspapers, cinema, then the judicial institutions enter the scene, which by administrative measures bring a judgment of the cultural values (in other socialist countries, the control is done in good time so that the cases of prohibitions are rare because nothing can escape the censorship).

(2)

The “ideological” and party character of culture in socialism is nothing other than a second confirmation of the above thesis, transposed to the level of the function of culture in the broader strata. . When all cultural achievements are required above all to affirm belonging to the party and to the idea, and this is what is in the foreground, above and before the artistic qualities, the scientific value (affirmation of the truth), of human desires, it is nothing other than "the concern of the State for the souls of the faithful" that culture must bring before the "altar of socialism". That is to say that culture must play its role of socializer in the sense in which socialization is defined by functional sociology - as the process of adaptation of the members of society to the roles assigned to them. However, socialist socialization has this specificity that it takes place under cover of the mystification of the socialist system and with the help of “lacquering”. And it is precisely this lacquering of reality that should be done by culture — with the help of ideology, of »socialist realism« in art and positivist science for which the negative sides of society are taboo topics —

so that the process of socialization can be done without pain and with more fanaticism.

This is what reflects the class character of culture, which means that culture in socialist systems is doubly limited: a) by the fact that it appears as a function of class interest (with with which the system in place is identified) instead of its objective being the interest of man as a human being; and b) that it appears as a function of socialization considered to be class (preparation of the individual for life in the given system as it is) instead of assuming its function of humanization

which presupposes the capacity personality not to withdraw and adapt to any system. In other words, culture 112

aide à la formation d'un *type de personnalité conformiste,* alors qu'au fait le non-conformiste est le créateur de la véritable culture.

(3) Par là même, un certain nombre de créateurs culturels acceptent et se réconcilie avec *l'attitude apologétique,* car la culture non-apologétique est proclamée de culture anti-communiste, cependant que les créateurs culturels non-conformistes sont menacés d'excommunication sociale. (L'exemple typique en est le sort des philosophes polonais et des socioloques polonais en rapport avec les événements à Varsovie, en mars 1968, ainsi que le cas de Solzenitzyne en U.R.S.S.). Ici à nouveau, la société yougoslave est dans un certain sens une exception apparente: à l'égard de ce genre de créateurs culturels on applique pour l'essentiel l'»excommunication idéelle«, et pas celle d'Etat; par voie de la propagande du parti ils sont proclamés éléments anti-socialistes, bien que le plus souvent on ne recoure pas à des mesures administratives contre leur existence.

De nombreuses activités culturelles dans les systèmes socialistes se résument essentiellement à la *justification* du système existant: c'est ce à quoi se résume la fonction totale de la philosophie et des sciences sociales en URSS. La *fonction critique* de la culture est transposée uniquement sur le plan des rapports à l'égard des systèmes capitalistes, en proclamant a priori le système socialiste *donné* comme étant le système inaliénable, qui ne peut être mis en question.

(4) Et enfin, bien que cela puisse occuper la première place, on peut parler de la *fonction de classe de l'éducation* dans les systèmes socialistes, ce qui aboutit à la reproduction des couches d'autant plus grande que les systèmes socialistes se stabilisent (l'évidence empirique le confirme pour la société yougoslave, et il serait difficile de dire dans quelle mesure le même vaut pour les autres sociétés socialistes, car nous ne disposons pas de données à cet effet). Les principes initiaux des révolutions socialistes, qui comprennaient l'abolition de la fonction de classe de l'éducation à l'aide de laquelle on recrute des couches et des experts éduquées des rangs des couches privilégiées socialement et économiquement, fonctionnent de moins en moins bien dans la pratique et l'intelligentzia s'auto-reproduit ou se recrute des rangs des couches sociales supérieures. (On se rend compte que l'analphabétisme de la population dans la société yougoslave croit ces quelques dernières années et que la limite de la scolarisation ne va pas au-delà de l'instruction élémentaire pour les enfants des couches numériquement les plus importantes — celles des travailleurs et des paysans; et que écoles secondaires et les facultés deviennent des institutions d'élite).

Ainsi, la couche dirigeante — en proclamant que l'intelligentzia fait part de l'élite — attache plus facilement l'intelligentzia à elle et peut la transformer, avec moins d'efforts, en son instrument, quand elle lui garantit une position privilégiée. C'est là qu'il convient de rechercher les racines sociales de l'idéologisation de la

helps the formation of a conformist type of personality, whereas in fact the non-conformist is the creator of the real culture.

(3) By 1& even, a number of cultural creators accept and come to terms with the apologetic attitude, because non-apologetic culture is proclaimed as anti-communist culture, while non-conformist cultural creators are threatened with social excommunication. (A typical example is the fate of Polish philosophers and Polish sociologists in connection with the events in Warsaw in March 1968, as well as the case of Solzenitzyne in the U.S.S.R.). Here again, Yugoslav society is in a certain sense an apparent exception: with regard to this kind of cultural creators, essentially "ideal excommunication" is applied, not state excommunication; by means of party propaganda they are proclaimed anti-socialist elements, although most often no administrative measures are taken against their existence.

Many cultural activities in socialist systems boil down essentially to the justification of the existing system: this is what boils down to the total function of philosophy and the social sciences in the USSR. The critical function of culture is transposed only on the level of relations with regard to capitalist systems, by proclaiming a priori the given socialist system as being the inalienable system, which cannot be questioned.

(4) And finally, although this may occupy the first place, one can speak of the class function of education in socialist systems, which results in the reproduction of even more strata. great that socialist systems stabilize (the empirical evidence confirms this for Yugoslav society, and it would be difficult to say to what extent the same holds for other socialist societies, since we do not have data to that effect). The initial principles of the socialist revolutions, which included the abolition of the class function of education by means of which one recruits educated strata and experts from the ranks of the socially and economically privileged strata, are working less and less. well in practice and the intelligentzia either self-reproduces or is recruited from the ranks of the upper social strata. (We realize that the illiteracy of the population in Yugoslav society has been increasing over the last few years and that the limit of schooling does not go beyond the elementary instruction for children of the nunterically lower strata. more important — those of the workers and peasants; and that secondary schools and universities become elite institutions).

Thus, the ruling stratum - by proclaiming that the intelligentzia is part of the elite - attaches the intelligentzia more easily to it and can transform it, with less effort, into its instrument, when it guarantees it

a position. privileged. This is where we should look for the social roots of the ideologization of the 113

culture dans les systèmes socialistes, et pas dans les caractéristiques immanentes de la doctrine marxiste, comme on a souvent tendance à l'interpréter à l'Occident, car l'idéologisation de la culture a besoin tant de la position privilégiée de l'intelligentzia, qui ne se reproduit pas à partir d'une sélection entre les capacités naturelles, mais par une sélection à partir de la position socio-politique et économique, que d'un niveau d'éducation défavorable des masses les plus larges qui, pour ces raisons, ne peuvent pas faire la différence entre la culture proprement dite et les erzatzs idéologiques.

Les argument exposés ci-avant et les exemples qui illustrent la position de la culture dans les systèmes socialistes (avec certaines spécificités dans divers pays socialistes, ce qui est démontré ici sur l'exemple de la société yougoslave) nous permettent de déduire les conclusions suivantes:

Premièrement, au lieu que la culture — dans sa fonction de médiation entre l'utopique et la réalité — soit un champ pour le mécontentement créateur et la révolte créatrice à l'aide desquels se révolutionnarise la réalité, le système socialiste réclame de la culture qu'elle se confonde dans la réalité et qu'elle la serve unilatéralement (seulement en l'affirmant, et pas en la niant), proclamant l'utopie comme une réverie non souhaitable et inutile;

Deuxièmement, au lieu de témoigner de la compréhension pour les envols de la culture au-delà de l'existant, vers sphères du non-réalisé, de l'idéal, ce qui encourage à la création d'une nouvelle réalité plus humaine, le système socialiste exige de la culture »qu'elle appuie la réalité« sans réserves et réagit avec mécontentement (qui est quelque fois et quelque part suivi de sanctions politiques plus rigoureuses, et reste ailleurs dans la sphère de la »condamnation idéelle«) à ces »reveries juvéniles, infantiles«, en termes empruntés au vocabulaire politique comme »datant de l'époque du SKOJ« (le SKOJ étant l'abbréviation pour la première organisation des jeunesses yougoslaves — l'Union des jeunesses communistes de Yougoslavie), ou comme »désaccord avec la ligne et le programme du PC«;

Troisièmement, par là même, on exige l'intégration totale de la culture dans le système existant, cependant que le conflit entre la culture et le système — là où il apparait, comme c'est le cas avec le conflit entre certaines parties de la culture et le système dans la société yougoslave — est jugé négativement, car on n'applique à la culture que des critères politiques (ici aussi est visible la variante fonctionnaliste du marxisme, dans le cadre de laquelle le conflit est traité comme une catégorie disfonctionelle, comme élément de désintégration du système), au lieu de saisir le rôle positif de ce conflit. (Il serait interessant de faire une recherche dans la pratique de la société yougoslave pour voir dans quelle mesure dans le socialisme peut agir comme facteur dynamique cette *contestation* permanente, celle qui se fait dans le cadre de certains éléments de la culture — philosophie, sciences humanistes, certaines branches de l'art).

culture in socialist systems, and not in the immanent characteristics of Marxist doctrine, as we often tend to interpret in the West, because the ideologization of culture needs both the privileged position of the intelligentsia, which is not reproduced from a selection between natural capacities, but by a selection from the socio-political and economic position, that from an unfavorable level of education of the broadest masses who, for these reasons , cannot distinguish between culture proper and ideological erzatzs.

The arguments set out above and the examples which illustrate the position of culture in socialist systems (with certain specificities in various socialist countries, which is demonstrated here on the example of Yugoslav society) allow us to deduce the following conclusions:

First, instead of culture—in its function of mediating between the utopian and reality—being a field for creative discontent and creative revolt with the aid of which reality is revolutionized, the socialist system demands culture that it merges with reality and that it serves it uni-laterally (only by affirming it, and not by denying it), proclaiming utopia as an undesirable and useless reverie; Secondly, instead of showing understanding for the sendings of culture beyond the existing, towards spheres of the non-

- realized, from the ideal, which encourages the creation of a new, more human reality, the socialist system requires culture

“that it supports reality” without reservations and reacts with discontent (which is sometimes and somewhere followed by more rigorous political sanctions, and remains elsewhere in the sphere of the

"ideal condemnation") to these "juvenile, infantile reveries", in terms borrowed from political vocabulary as "dating from the time of the SKOJ" (the SKOJ being the abbreviation for the first Yugoslav youth organization - the Union of Young Communists of Yugoslavia), or as "disagreement with the line and the program of the CP";

Third, by the same token, the total integration of culture into the existing system is demanded, while the conflict between culture and the system - where it arises, as is the case with the conflict between certain parts of the culture and the system in Yugoslav society — is judged negatively, because only political criteria are applied to culture (here too is visible the functionalist variant of Marxism, in which conflict is treated as a dysfunctional category , as an element of disintegration of the system), instead of grasping the positive role of

this conflict. (It would be interesting to research the practice of Yugoslav society to see to what extent in socialism this permanent contestation can act as a dynamic factor, that which takes place within the framework of certain elements of culture - philosophy, humanist sciences , certain branches of the art).

Quatrièmement, dans de telles conditions un nombre de créateurs culturels accepte l'idéologisation de la culture comme cadre protecteur pour une activité sans obstacles, ou mieux dit encore, pour une existence plus calme.

3.

La situation décrite ci-avant, qui démontre que la position de la culture dans les systèmes socialistes existants n'avait pas changé plus radicalement, conditionne notamment le caractère de classe du conflit entre la culture et le système. Car deumerant *dans les cadres du système existant,* qui définissent la culture comme un système d'activités sociales spécialisées et profesionnalisées, il se manifeste comme le conflit entre les travailleurs culturels (comme profession, couche) et les travailleurs politique profesionnalisés. Aussi peut-on dire que le motif de ce conflit — qui ne met pas en cause les postulats mêmes du système — est professionnel, car il se borne à la revendication pour la *liberté de la création culturelle,* sans préconiser en même temps que la *liberté de tout individu à influer sur ses propres conditions de vie* devienne le principe fondamental du système social. Par là même, ce conflit ne présuppose pas le dépassement du système existant qui impose cette position à la culture et l'enferme dans la sphère des activités profesionnalisées et laisse ainsi intacte la cloison qui pendant des siècles séparait les *créateurs culturels* des *»masses non-créatives«.* Une motivation humaniste plus vaste ne constitue pas la base de ce conflit et ne met pas au premier plan les objectifs plus radicaux, dont le premier et le fondamental est — *la création des possibilités sociales et culturelles pour l'utilisation libre de la culture par tout membre de la société* afin de vivre une vie plus humaine, afin que la culture dans sa signification la plus large et ses manifestations multiformes puisse devenir un besoin absolu et une dimension présente de la vie de l'homme.

A titre d'illustration de cette thèse, on peut signaler le notable énorme désinteressement de nombreux créateurs de la dite »culture suprême« devant les percées de la »culture de masse« et ses effets catastrophiques dans les couches les plus larges; outre quelques protestations verbales sporadiques contre la presse jaune et le kitch, les créateurs de la culture suprême ne déploient pas des efforts plus importants pour diffuser et approcher leurs résultats au public et mener ainsi une lutte contre le mauvais gout répendu avec tant de succès par la »culture de masse« (la popularisation de la science est sous-estimée par les scientifiques; les meilleurs artistes ne subordonnent pas les mass media à eux-mêmes mais succombent, une fois sur le petit écran, aux exigences de la production en série, de masse; la »musique suprême« reste enfermée dans des salles aux sièges vides, cependant que »la nouvelle musique folklorique« d'une qualité douteuse se diffuse en tirages de millions, etc.). Dans la conscience ou le sub-conscient d'un certain nombre de créateurs culturels existe une conception selon la quelle il faut lutter pour un »public de qualité«, un public éduqué et ca-

Fourth, under such conditions a number of cultural creators accept the ideologization of culture as a protective framework for unimpeded activity, or better said, for a calmer existence.

3.

The situation described above, which demonstrates that the position of culture in the existing socialist systems had not changed more radically, conditions in particular the class character of the conflict between culture and the system. For resting within the frameworks of the existing system, which define culture as a system of specialized and professionalized social activities, it manifests itself as the conflict between cultural workers (as profession, layer) and professionalized political workers. It can also be said that the reason for this conflict - which does not call into question the very postulates of the system - is professional, because it is limited to the demand for the freedom of cultural creation, without advocating at the same time that the freedom every individual has, influencing their own living conditions becomes the fundamental principle of the social system. By the same token, this conflict does not presuppose the overcoming of the existing system which imposes this position on culture and confines it to the sphere of professional activities and thus leaves intact the partition which for centuries separated the cultural creators from the "unclassified masses". -creatives“. A broader humanistic motivation is not the basis of this conflict and does not bring to the fore the more radical objectives, the first and fundamental of which is — the creation of social and cultural possibilities for the free use of culture by every member of society in order to live a more human life, so that culture in its broadest meaning and its m ultiform manifestations may become an absolute need and a present dimension of human life.

By way of illustration of this thesis, we can point out the considerable disinterestedness of many creators of the so-called “supreme culture” in the face of the breakthroughs of “mass culture” and its catastrophic effects in the broadest strata; apart from a few sporadic verbal protests against the yellow press and kitsch, the creators of the supreme culture do not deploy greater efforts to disseminate and approach their results to the public and thus lead a fight against widespread bad taste with such success. by »mass culture« (the popularization of science is underestimated by scientists; the best artists do not subordinate the mass media to themselves but succumb, once on the small screen, to the demands of production in series, mass; »supreme music« remains locked up in halls with empty seats, while »new folk music« of dubious quality is distributed in print runs of millions, etc.). In the consciousness or the subconscious of a certain number of cultural creators there exists a conception according to which it is necessary to fight for a »quality public«, an educated public and that

pable de vivre l'expérience d'une véritable création culturelle et de le différencier de la pseudo-culture, d'où il découle que ceux qui ne sont pas à même de voir cette différence doivent être abandonnés à la pseudo et la quasi-culture.

Aussi peut-on conclure que le conflit de la culture et du système, tel qu'il se manifestait jusqu'à présent dans certaines sociétés socialistes, *n'est pas encore un conflit radical* qui pourrait mettre en cause la position actuelle de la culture, et le système dans lequel on voudrait préserver cette position de la culture.

Premièrement, parce qu'il s'inspire des besoins des créateurs eux-mêmes, sans faire quelque effort plus grand pour franchir le fossé infranchissable entre les »créateurs« professionnels et les »non-créateurs« (récepteurs, consommateurs);

Deuxièmement, car il ne lutte pas pour des conditions et des moyens pour faire de la culture une necessité quotidienne et un mode de vie de chaque individu, mais se satisfait d'élargir le cercle des »usagers de la culture«;

Troisièmement, car il n'exige pas l'abolition de la *profesionalisation dans la culture,* mais lutte avant tout pour la liberté des activités culturelles professionnelles;

Quatrièmement, parce qu'il ne s'oppose pas énergiquement à la commercialisation de la culture, mais est satisfait de l'amélioration du traitement des produits culturels sur le marché.

Si les choses en sont là, alors on doit se poser la question suivante: quelle est la signification du *non-conformisme* d'un certain nombre, pas si petit, de créateurs culturels? Le plus souvent il signifie soit une lutte pour l'affirmation de la culture nationale traditionnelle (en dernière ligne, l'affirmation de la nation à l'aide de la culture, ce qui en cas exrême se transforme en nationalisme); soit une lutte pour l'affirmation personnelle dans le domaine de la culture, par le choix libre de l'orientation, du style, des thèmes de la création culturelle propre. Les deux sont l'expression des aspirations particularistes, ce qui repousse au second plan l'aspiration universelle pour une émancipation des hommes, ou l'exclut complètement. Si nous parlons de la société yougoslave on peut dire que le non-conformisme dans la culture n'a pas encore atteint le point où il s'oppose radicalement à un traitement de la culture, selon lequel elle — la culture — occupe une place importante dans la société et est résérvée pour des couches spéciales, au nom de la création d'une situation nouvelle, révolutionnaire, dans laquelle la culture deviendrait le seul cadre réellement possible et nécessaire de la vie humaine quotidienne, en assurant la possibilité à *tous* les membres de la société d'y prendre part et de profiter de ses acquisitions. Par conséquent, il s'agit là encore d'un *»non-conformisme de classe«,* car c'est à partir de la position des besoins et des intérêts d'une couche — de la couche des travailleurs culturels — qu'il se révolte contre le systéme existant, mais *dans le cadre* de ses présuppositions fondamentales.

capable of experiencing true cultural creation and differentiating it from pseudo-culture, from which it follows that those who are not able to see this difference must be abandoned to pseudo- and quasi-

culture. .

We can therefore conclude that the conflict between culture and the system, as it has manifested itself until now in certain socialist societies, is not yet a radical conflict which could call into question the current position of the culture, and the system in which one would like to preserve this position of culture.

Firstly, because it is inspired by the needs of the creators themselves, without making any greater effort to bridge the impassable gap between the professional "creators" and the

»non-creators« (receivers, consumers); Secondly, because it does not fight for conditions and means to make culture a daily necessity and a way of life for each individual, but is satisfied to widen the circle of “users of culture”; Thirdly, because it does not demand the abolition of professionalization in culture, but fights above all for the freedom of professional cultural activities;

Fourth, because he does not strongly oppose the commercialization of culture, but is satisfied with the improved treatment of cultural products in the market.

If things are as they are, then one must ask the following question: what is the significance of the non-conformism of a certain number, not so small, of cultural creators? Most often it means either a struggle for the affirmation of traditional national culture (ultimately, the affirmation of the nation through culture, which in the extreme case turns into nationalism); or a struggle for personal affirmation in the field of culture, through the free choice of orientation, style, themes of one's own cultural creation. Both are the expression of particularist aspirations, which pushes Universal Inspiration for the emancipation of men into the background, or completely excludes it. If we speak of Yugoslav society, we can say that non-conformism in culture has not yet reached the point where it is radically opposed to a treatment of culture, according to which it — culture — occupies a importance in society and is reserved for special strata, in the name of creating a new, revolutionary situation, in which culture would become the only really possible and necessary framework of daily human life, ensuring the possibility of all members of society to take part in it and benefit from its acquisitions. Consequently, it is again a question of »class non-conformism«, because it is from the position of the needs and interests of a layer — the layer of cultural workers — that it is rebels against the existing system, but within the framework of its fundamental presuppositions.

4.

Le socialisme en tant que communauté d'autogestion a un sens beaucoup plus large que la signification même de la forme déterminée de l'organisation politique de la société. La signification plus complète de ce terme est étroitement liée avec le problème que nous discutons. La notion de communauté d'autogestion sous-entend: a) que la société, qui des siècles durants fut désunie par les intérêts de classe et brisée en en groupe professionnels, ethnique et d'intérêt, plus ou moins fermés, doit s'intégrer d'une façon nouvelle — en devenant la *communauté des individus associés* (et non pas des classes et des couches) dans laquelle deux principes seront fondamentaux: droit de chaque membre à des conditions sociales égales pour son développement, accessibilité à toutes les activités et à tous les résultats du travail social, pour chaque membre de la société; b) supression de toutes les activités professionnalisées et de groupes professionnels, en tant qu'unités institutionnalisées de la société et création des conditions pour que le travail humain devienne réellement *l'activité universelle* (dans le sens que Marx confère à cette notion dans ses *Ecrits économico-philosophiques*: en tant que possibilité pour l'homme de se consacer à l'activité ou aux activités pour lesquelles il a du talent, ce qui implique le droit de pouvoir faire le choix, et l'abolition du conditionnement social et de classe de la division du travail qui fixe l'individu dans une activité toute sa vie); c) création de telles unités dans la société — associations libres — dans lesquelles s'intégreront à nouveau les activités, jusqu'ici, désunies et les domaines séparés de la vie, tels que la politique, l'économie, l'art, etc., ce qui, pour sa part, permettra aux individus d'intégrer, dans leurs vies respectives, ces mêmes sphères et de cesser d'être des êtres partiels (homo oeconomicus, homo politicus, artiste, etc.).

Mis en rapport avec le problème traité, cela veut dire que dans la communauté d'autogestion la culture doit retourner dans la *vie elle-même*, là justement où elle appartient, et se réintégrer tant dans la vie de la communauté que dans la vie de chaque individu. Et la vie d'une communauté humaine et d'un individu humain englobent plus que les institutions du système social car la vie s'oppose à ce qui est impliqué par le système — institutionalisation, ossification et conservation des formes, et limitation des contenus par rapport à la forme donnée; la vie échape constamment à l'institutionalisation, le processus domine la forme atteinte, et des contenus nouveaux apparaissent comme impératives de la transformation des formes ossifiées qui le limitent; la vie c'est pulsation, développement, décomposition, croissance, contradiction, variété, imprévisibilité, spontanéité. En ce sens, la culture est davantage la vie elle-même qu'un système, et dans le socialisme elle doit encourager la création d'une communauté ouverte dans laquelle la vie sera plus forte que régime. Une pareille communauté intègre les deux mondes humains dont nous avons parlé — l'utopique à côté du réel — et devient ainsi une *communauté culturelle*. Or, cette intégration à nouveau de la culture dans la

4.

Socialism as a self-governing community has a much broader meaning than the very meaning of the determined form of the political organization of society. The fuller meaning of this term is closely related to the problem we are discussing. The notion of community of self-management under-

-means: a) that society, which for centuries has been disunited by class interests and broken into more or less closed professional, ethnic and interest groups, must integrate itself in a new way - by becoming the community of associated individuals (and not of classes and strata) in which two principles will be fundamental: the right of each member to equal social conditions for his development, accessibility to all activities and to all the results of social work, to every member of society; b) suppression of all professionalized activities and of professional groups, as institutionalized units of society, and creation of the conditions for human labor to really become universal activity (in the sense that M arx confers on this notion in his Economico-philosophical Writings: as a possibility for man to devote himself to the activity or activities for which he has talent, which implies the right to be able to make the choice, and the abolition of social and class conditioning of the division of labor which fixes the individual in an activity all his life); (c) creation of such units in society — free associations — in which hitherto disunited activities and separate areas of life, such as politics, economics, art, will be integrated again. , etc., which, for its part, will allow individuals to integrate these same spheres into their respective lives and to cease being partial beings (homo oeconomicus, homo politicus, artist, etc.).

Related to the problem at hand, this means that in the self-governing community culture must return to life itself, right where it belongs, and reintegrate itself both in the life of the community and in the life of each individual. And the life of a human community and of a human individual encompasses more than the institutions of the social system because life opposes what is implied by the system— institutionalization, ossification and conservation of forms, and limitation of content in relation to the given form; life constantly escapes institutionalization, the process dominates the form reached, and new contents appear as imperatives of the transformation of the ossified forms which limit it; life is pulsation, development, decomposition, growth, contradiction, variety, unpredictability, spontaneity. In this sense, culture is more life itself than a system, and

in socialism it should encourage the creation of an open community in which life will be stronger than regime. Such a community integrates the two human worlds of which we have spoken.

— the utopian alongside the real — and thus becomes a cultural community. Now, this new integration of culture into the 117

vie de la société et des individus n'est pas une revendication que la culture immerge dans la vie quotidienne, mais présuppose l'aspiration à franchir les limites de l'»establishment« qui représente le cadre de classe et les limitations pour la culture elle-même et pour la communauté dans laquelle elle se développe. Car, pour pouvoir abolir le système de classe il ne suffit pas d'abolir les conditions économiques qui le produisent, mais il s'avère également nécessaire de dépasser les fonctions de classe de la culture et de redonner à la culture le riche sens humain, que la société de classe a appauvri. Et c'est là la signification véritable de la notion du socialisme en tant que communauté humaine et de la notion: fonction humaniste de la culture dans des conditions sociales nouvelles.

life of society and individuals is not a claim that culture immerses in everyday life, but presupposes inspiration to cross the boundaries of the "establishment" which represents the class framework and

limitations for culture itself and for the community in which it develops. For, in order to be able to abolish the class system, it is not enough to abolish the economic conditions which produce it, but it is also necessary to go beyond the class functions of culture and to restore to culture the rich human meaning, that class society has impoverished. And this is the true meaning of the notion of socialism as a human community and of the notion: the humanist function of culture in new social conditions.

REALITE DE L'IDEOLOGIE

Hotimir Burger

Zagreb

L'examen de l'idéologie et de l'idéologique, notamment lorsqu' on prend pour base la détermination de l'idéologie donnée par Marx, ne saurait éviter la philosophie, où ce phénomène, sous différentes formes, est déjà présent, et par laquelle son élaboration, que ce soit dans un sens positif ou seulement négatif, a été rendue possible dans l'oeuvre de Marx. Mais cet examen ne saurait éviter non plus une certaine distanciation par rapport à la philosophie, qui est elle-même découverte dans l'étude de l'idéologie come l'idéologique. Cela revient à dire que l'idéologie est dans le meilleur sens un terme critique.

Dans ses significations déliminatoires et privées d'authentique portée, l'idéologie est aujourd'hui présente dans les différentes sphères de la vie académique, politique et quotidienne, au sens ordinaire de conscience »altérée«, »artificieuse«, ou au sens de buts établissant des théories de classe ou étroitement politique. Au premier sens, l'idéologie est ordinairement comprise comme un problème da connaissance, et au second sens elle coincide plus ou moins arbitrairement avec la notion d'utopie. Et dans les deux sens, l'idéologie fait naître une série de questions auxquelles il est difficile de trouver une réponse satisfaisante.

Bien qu'il semble que qualifier la théorie d'idéologique revienne à soutenir qu'elle manque de fondements, le problème essentiel est en fait de montrer que le manque de fondement de la théorie est l'index du manque de fondement de toutes les sphères et relations qui déterminent l'existence actuelle, et que la théorie n'est pas idéologique parce qu'elle veut l'être, mais parce qu'elle doit l'être; cela seul nous donne le droit de définir ce periode comme periode des idéologies, ou même comme *période idéologique.*

Les définitions de l'idéologie qui sont données avant que le phénomène en apparaisse en pleine lumière, et selon lesquelles l'idéologie est l'étude et même la science des idées, ces dernières étant supposées être »des phénomènes simples de l'ésprit humai-

FACTS OF LTDEOLOGY

Hotimir Burger

Zagreb

The examination of ideology and the ideological, especially when

one takes as a basis the determination of ideology given by Marx, cannot avoid philosophy, where this phenomenon, in different forms, is already present, and by which its elaboration, whether in a positive or only negative sense, was made possible in the work of Marx. But neither can this examination avoid a certain distance from philosophy, which is itself discovered in the study of ideology like the ideological. This amounts to saying that ideology is in the best sense a critical term.

In its eliminative and devoid of authentic meanings, ideology is present today in the different spheres of academic, political and daily life, in the ordinary sense of "altered", "artificial" consciousness, or in the sense of establishing class or narrowly political theories.

In the first sense, ideology is usually understood as a problem of knowledge, and in the second sense it coincides more or less arbitrarily with the notion of utopia. And in both directions, ideology gives rise to a series of questions to which it is difficult to find a satisfactory answer.

Although it seems that to call the theory ideological amounts to claiming that it lacks foundation, the essential problem is in fact to show that the lack of foundation of the theory is the index of the lack of foundation of all the spheres and relations which determine actual existence, and that theory is not ideological because it wants to be, but because it must be; this alone gives us the right to define this period as a period of ideologies, or even as an ideological period.

The definitions of ideology which are given before the phenomenon appears in full light, and according to which ideology is the study and even the science of ideas, the latter being supposed to be "simple phenomena of the human mind -119

ne« (les idéologues français), ou encore »l'unité de la logique et de la métaphysique« (Rosenkranz), laissent le problème dans l'obscurité. Davantage: à la lumière de ces systématisations, on dirait que l'essentiel de ce qui permet l'idéologie et la fait ce qu'elle est disparaît. En tant que »unité de la logique et de la métaphysique«, l'idéologie est une science absolue, donc quelque chose de tout à fait différent de l'idéologie en tant qu'essentiellement relative.

Si l'on voulait définir le »domaine« ou la sphère où l'idéologie existe en tant que telle, la nature en serait absente. La nature et le naturel apparaissent au premier regard comme n'ayant pas de lien avec l'idéologie. Mais, si nous examinons notre rapport à la nature, qui est fixé théoriquement dans ce que l'on appelle les sciences naturelles, nous découvrirons là quelque chose d'idéologique. Ce quelque chose est surtout présent dans »l'image de la nature« que ces sciences produisent, conduites dans leur approche par des intérêts bien déterminés. Image abstraite, car elle fait abstraction de tout ce qui ne sert pas les dits intérêts. Dans la personne de leur plus grand représentants, ces sciences en sont d'ailleurs conscientes: »Les notions de vie et d'âme ne se manifestent pas dans la physique atomique, aussi ne peuvent-elles se déduire d'aucune loi naturelle, même indirectement, comme conséquences compliquées« — soutient W. Heisenberg.[1]

Les sciences naturelles, par conséquent, ne sont pas naturelles, ou ne sont pas la nature seule. Justement parce qu'elles sont elles-mêmes *historiques*, on peut en parler comme d'une idéologie. L'examen de l'idéologie est possible, en conséquence, seulement dans l'histoire, et dans le cadre d'un rattachement explicite à l'histoire. Et ceci, bien entendu, de manière à ce que, loin de relativiser le thème dans son ensemble, l'examen suppose une réponse au moins implicite à la question de l'histoire elle-même.

La conception de l'histoire de Marx, qu'il a determiné, dans les cadres de la terminologie philosophique classique, comme un *matérialisme pratique*,[2] représente une tentative de dépassement de la conception bourgeoise et petite-bourgeoise de l'histoire, où l'historique est vu comme une sphère particulière, ou un »genre d'être«, qui commence et qui finit par l'action et la décision, si bien que pour la philosophie et la science de ces sphères, le but n'est pas la vérité en tant que telle, mais l'acte (Aristotel), ensuite comme volonté obéissant à des règles de droit et de morale (Kant), et comme développement d'esprit, la progression de la conscience de la liberté, de sorte que l'histoire a son substrat dans la psihologosophie (Hegel). Ce que la conception de Marx définit essentiellement, c'est, prise comme base, une position qui a reçu avec Kant son premier fondement dans la philosophie classique, bien qu'encore inconscient de ses applications, position selon laquelle la distinction entre le théorique et le pratique (en tant qu'historique) n'est que conditionnelle, et que »tout intérêt de la raison est en

[1] W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaften, 9. Aufl. S. Hirzel Verl. Stutggart 1959. S. 157.
[2] Marx-Engels, Idéologie allemande, Nase Teme № 5, 1967, p. 882

ne“ (the French ideologues), or even “the unity of logic and metaphysics“ (Rosenkranz), leave the problem in the dark. More: in the light of these systematizations, it seems that the essential of what

makes ideology and makes it what it is is disappearing. As a "unity of logic and metaphysics", ideology is an absolute science, therefore something quite different from ideology as essentially relative.

If one wanted to define the "domain" or the sphere where ideology exists as such, nature would be absent. Nature and the natural appear at first glance as having no connection with ideology. But, if we examine our relation to nature, which is theoretically fixed in what is called the natural sciences, we will discover something ideological about it. This something is especially present in the "image of nature" that these sciences produce, driven in their approach by well-defined interests. Abstract image, because it ignores everything that does not serve the said interests. In the person of their greatest representative, these sciences are moreover aware of this: "The notions of life and soul do not manifest themselves in atomic physics, so they cannot be deduced from any natural law, even indirectly, as complicated consequences« — argues W. Heisenberg.1

The natural sciences, therefore, are not natural, or are not nature alone. Precisely because they are themselves historical, we can speak of them as an ideology.

The examination of ideology is possible, therefore, only in history, and within the framework of an explicit connection to history. And this, of course, so that, far from re-lativizing the theme as a whole, the examination of it presupposes an at least implicit response to the question of history itself.

Marx's conception of history, which he determined, within the frameworks of classical philosophical terminology, as a practical materialism,2 represents an attempt to go beyond the bourgeois and petty-bourgeois conception of history, where the history is seen as a particular sphere, or a »kind of being«, which begins and ends with action and decision, so that for the philosophy and science of these spheres, the goal is not the truth as such, but the act (Aristotel), then as a will obeying the rules of law and morality (Kant), and as development of the mind, the progression of the consciousness of freedom, so that history has its substrate in psycho-losophy (Hegel). What Marx's conception essentially defines is, taken as a basis, a position which received with Kant its first foundation in classical philosophy, although still unconscious of its applications, a position according to which the distinction between the theoretical and the practical (as historical) is only conditional, and that “every interest of reason is in 1 W. Heisenberg, W andlungen in den Grundlagen der Naturw lssen-schaften, 9. Aufl. S. Hirzel Verl. Stutggart 1959, S. 157.

fin de compte pratique, l'intérêt de la raison spéculative n'étant lui-même conditionné et rempli que dans l'usage pratique«.[3] En affirmant que la philosophie est *son* temps exprimé en pensées, et encore davantage en élaborant une philosophie qui ne distingue par le théorique du pratique, Hegel est déjà tout à fait conscient du caractère *historique* de la disparition de ces différences. Dans sa conception de l'histoire Marx develope celà explicitement. Ce qui le distingue des autres penseurs, c'est que ses propres recherches sur l'histoire l'ont convaincu qu'il y a dans l'histoire quelque chose comme une *matérialité,* qui d'une certaine manière permet et détermine sa existence. C'est dans cette mesure que sa position est possible comme matérialisme *pratique* ou *historique.*

Ce n'est donc pas par hasard que Marx, dans son traité de la *philosophie* allemande (publié sous le titre de Idéologie allemande), et dans l'intention de penser *l'histoire,* établit que l'idéologie est »une partie de l'histoire«.[4] Pour lui, l'idéologie n'est pas la conscience comprise de telle ou telle manière, car il parle de morale, de métaphysique, de religion et autre idéologie, et de la *conscience qui leur correspond*[5] (souligné par H. B), ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de conscience idéologique.

Examinée comme une manière ou même comme une »méthode« de pensée, l'idéologie est »la production d'une conscience exacte (richtig) de l'existant«.[6] Cette conscience »exacte« ou »correcte« de l'existant est produite de manière à être »fixée«.[7] Ce que l'on entend par fixé, immobile, est séparé du cours de l'histoire et par là-même abstrait. L'idéologie en tant que »partie de l'histoire« est histoire »fausse«, car elle est saisie et déterminée par l'existant exactement comme Marx le décrit dans le Capital: »D'abord, c'est le pratique qui est son rapport. Ensuite, étant donné qu'il y a des hommes, *son rapport en tant que rapport est là pour eux.* La nature du rapport lui-même fait qu'ou bien il est là pour eux, ou bien il se reflète dans leur cerveau«.[8]

Par ce procédé de reproduction »exacte« du fixé de l'existant, l'idéologie se pose comme une »image fausse«, une »représentation« ou une »illusion« de l'existant. Non seulement elle détermine de cette manière son objet, mais elle définit de la même manière son rapport à elle-même. Non contente d'avoir fixé l'existant, elle se fixe elle-même. L'idéologie est donc le résultat de ce rapport réifié, figé, fixé, abstrait, de la conscience à son objet en même temps qu'à son propre produit. Elle définit son rapport à elle-même et son rapport à son objet comme un rapport à des choses, et elle n'en est pas consciente.

Mais cette double »altération« que la conscience idéologique applique aussi bien à son objet qu'à son produit, elle n'est ni con-

[3] I. Kant, Critique de la raison pratique, Kultura, Belgrade 1956, p. 142
[4] Idéologie allemande, ibid. p. 875
[5] Ibid. p. 880
[6] Ibid. p. 898
[7] Ibid. p. 926
[8] K. Marx, Capital I (traduction première édition), Nase Teme, № 7, 1969, p. 1233

ultimately practical, the interest of speculative reason being itself conditioned and fulfilled only in practical use. who does not distinguish the theoretical from the practical, Hegel is already fully aware of the historical character of the disappearance of these differences.

In his conception of history M arx develops this explicitly.

What distinguishes him from other thinkers is that his own research into history has convinced him that there is something like a materiality in history, which in a certain way perms and determines its existence. It is to this extent that its position is possible as practical or historical materialism.

It is therefore not by chance that Marx, in his treatise on German philosophy (published under the title of German Ideology), and with the intention of thinking history, establishes that ideology is "a part of history". “.4 For him, ideology is not consciousness understood in this or that way, because he speaks of morality, metaphysics, religion and other ideologies, and of the consciousness which corresponds to them5 (underlined by H. B), which does not mean that there is no ideological consciousness.

Examined as a way or even as a »method«

of thought, ideology is “the production of an exact (richtig) consciousness of the existent”.6 This “exact” or “correct” consciousness

of the existing is produced in such a way as to be »fixed«.7 What is meant by fixed, immobile, is separated from the course of history and thereby abstract. Ideology as »part of history« is »false« history, because it is grasped and determined by the existent exactly as M arx describes it in Capital: »First, it is the practical which is its relation. Then, given that there are men, its relation as a relation is there for them. The nature of the report itself means that either it is there for them or it is reflected in their brains.”8

Through this process of "exact" reproduction of the fixed of the existing, ideology is posed as a "false image", a "representation" or an "illusion" of the existing. Not only does it determine its object in this way, but it defines its relation to itself in the same way. Not content with having fixed the existing, it fixes itself. Ideology is therefore the result of this reified, frozen, fixed, abstract relation of consciousness to its object as well as to its own product. She defines her relationship to

herself

-even and its relation to its object as a relation to things, and it is not conscious of it.

But this double "alteration" that ideological consciousness applies both to its object and to its product is neither con- 3 I. Kant, Critique of Practical Reason, K ultura, Belgrade 1956, p. 142

4 Ideological allemande, ibid. p. 875

* Ibid. p. 880

* Ibid. p. 808

7 Ibid. p. 926

* K. Marx, Capital I (first edition translation), Nase Teme, .N? 7, 1969, p. 1233

ditionnée ni rendue possible par elle seule. Forme de conscience, la conscience idéologique est prédéterminée par le rapport de l'être et de la conscience que Marx définit ainsi: »La conscience ne peut être rien d'autre que l'être consciente«.[9] Apliqué au problème de l'idéologie, cela donne: »Si, dans l'idéologie tout entière les hommes et leurs rapports se tiennent la tête en bas comme dans la chambre noire, ce phénomène vient (...) de leur processus historique de vie«.[10] Donc, le processus historique de vie est lui-même »posé sur la tête«, si l'idéologie, établissant entre les hommes des rapports qui »se tiennent la tê te en bas«, parle correctement ou exactement de l'existant. Bien plus: elle est directement conforme à cet existant dans la mesure où olle fixe et »autonomise« cette image, car de cette façon fixe, autonomisée, existent toutes les sphères du »processus historique de la vie«.[11] La conclusion radicale qui en ressort est la suivante: la conscience est idéologique car le monde, car les rapports entre les hommes, car le processus historique de la vie, car »l'être humaine«[12] existent idéologiquement.

Notre vrai travail consiste à determinér, avec ses modalités, cet *idéologique* qui permet à la fois la conscience idéologique et les rapports idéologiques, »l'être idéologique«.

Parlant de »l'être des hommes« (das Sein der Menschen), Marx situe sans équivoque possible tout le problème dans l'histoire ou dans »le processus historique de la vie«. L'historique, pour Marx, apparaît comme une appropriation (Aneignung) multilatérale et complexe de ce qui est spontané (naturwüchsig); comme production et reproduction dans le posé, le régularisé par le sujet, de ce qui, posé par soi-même (Marx dit *generatio aequivoca)* existe comme une forme autosatisfaisante de l'étant, ou de ce qui existe *naturellement.* Parce qu'elle se produit comme une reproduction, comme une appropriation du spontané, l'histoire depuis ses débuts se produit comme une re-évolution, ou *révolution,* dissolution et reformation totale du spontané.[14] Marx n'emploie pas le terme de nature ou de naturel, car par spontané il n'entend pas seulement la terre avec ses différentes créatures, vivantes ou non, mais aussi les hommes et leurs rapports, la religion, les coutume, etc., dans la mesure où ils ont apparu inconsciemment et où ils ont régularisé irréflexivement leur existence. Le spontané est *une nécessaire* et parfaite connection de l'être et de l'existence et les formes de la conscience qui le reflètent comme tels. Le rapport dans le-

[9] Idéologie allemande, ibid. p. 880

[10] Ibid.

[11] C'est pourquoi Marx peut dire: »Tous les rapports dans le discours ne peuvent être exprimés que comme des notions. Et si ces généralités (Allgemeinheiten) et notions agissent comme des forces mystérieuses, c'est la conséquence nécessaire de l'émancipation des rapports réels dont ils sont l'expression« (Marx-Engels, WW Bd. 3, S. 347, Dietz 1962)

[12] Idéologie allemande, ibid.

[14] Pour Marx, la société bourgeoise est aussi spontanée ou naturelle; c'est pourquoi il aime lui donner le nom de »seconde nature«, nature dans laquelle la loi de la valeur règle les rapports, de même qui la loi de la gravitiation règle l'ordonnance des choses dans la nature« (Vvoir Capital I)

edited nor made possible by it alone. A form of consciousness, ideological consciousness is predetermined by the relationship between being and consciousness which M arx defines thus:

"Consciousness can be nothing other than conscious being".9 Applied to the problem of ideology, this gives: "If, in the whole ideology, men and their relationships are held upside down as in the dark room, this phenomenon comes (...) from their historical process of life".10 Therefore, the historical process of life is itself

-even "placed on the head", if the ideology, establishing between men relations which "stand upside down", speaks correctly or exactly of the existing. Even more: it is directly in conformity with this existent insofar as it fixes and "autonomizes" this image, because in this fixed, autonomized way, all the spheres of the "historical process of life" exist. spring is the following: consciousness is ideological because the world, because the relationships between men, because the historical process of life, because »the human being«12 exist ideologically.

Our real work consists in determining, with its modalities, this ideological which allows both ideological consciousness and ideological relations, »ideological being«.

Speaking of "the being of men" (das Sein der Menschen), Marx unequivocally situates the whole problem in history or in "the historical process of life". The historical, for Marx, appears as a multilateral and complex appropriation (Aneignung) of what is spontaneous (naturwiichsig); as production and reproduction in the pose, regularizes it by the subject, of what, posed by itself (Marx says generatio aequivoca) exists as a self-satisfying form of being, or of what exists naturally. Because it occurs as a reproduction, as an appropriation of the spontaneous, history from its beginnings occurs as a re-evolution, or revolution, dissolution and total reformation of the spontaneous.14 M arx does not use the term e of nature or natural, because by spontaneous he does not mean only the earth with its various creatures, living or not, but also men and their relationships, religion, customs, etc., insofar as they have appeared unconsciously and where they irreflexively regularized their existence. The spontaneous is a necessary and perfect connection of being and existence and the forms of consciousness which reflect it as such. The report in the-

• German Idćology, ibid. p. 880

10 Ibid.

11 This is why M arx can say: “All relations in discourse can only be expressed as notions. And if these generalities (Allge-meinheiten) and notions act as mysterious forces, it is the necessary consequence of

Emancipation from the real relations of which they are the expression" (Marx-Engels, WW Bd. 3 , S. 347, Dietz 1962) 12 German Ideologic, ibid.

14 For Marx, bourgeois society is also spontaneous or natural; this is why he likes to give it the name of »second nature«, nature in which the law of value regulates relations, just as the law of gravitation governs the ordering of things in nature« (See Capital I) 122

quel le spontané est révolutionné, approprié, est un rapport historique ou une production qui apparaît sous toutes les formes (spirituelle-pratique, intellectuelle, artistique, religieuse; voir *Rohentwurf*, Einleitung), et pour lesquelles le jeune Marx emploie le terme *d'industrie (»Economie politique et philosophe«, Idéologie allemande);* il s'ensuit que l'industrie est »l'unité de l'homme avec la nature«,[15] et que la seule position non idéologique est celle du »rapport double — d'un côté naturel, et de l'autre social«.[16] Ce qui, au cours de cette appropriation, révolutionnarisation du spontané, est retenu dans l'historique et comme spontané, naturel, continue à pénétrer l'historique, c'est la *vie*. C'est pourquoi Marx parle du »processus historique de la *vie*«; la forme historijue de la vie comme *mutation et changement* de la matière avec la nature (Stoffwechsel mit der Natur) est le *travail*, ou production. C'est ainsi que chez Marx, la plus large définition du travail coincide avec la plus large définition de la vie dans ce qu'on appelle la science de la vie, ou la biologie, définition acquise tout récemment. Et ceci parce que le changement de matière de l'origine spontanée, naturelle, nécessaire, garde jusqu'au bout une forme *nécessaire* ou une forme de nécessité, comme il est dit dans le *Capital*.

Et parce qu'il voit ainsi le fondement de l'historique comme une »industrie«, une production, une appropriation, Marx conçoit le point de vue historique comme un point de vue *révolutionnaire* ou *pratique*, et tout point de vue ne supposant point ce »double rapport« comme idéologique ou abstrait; dans la mesure où un point de vue se fonde sur une partie du double rapport, il fait abstraction de l'autre. Aussi le point de vue de la nature est-il impossible comme point de vue pratique (Feuerbach), car la nature en soi »n'existe plus peut-être que sur certaines îles de corail océaniennes d'origine récente«,[17] de même que ne saurait exister comme pratique le point de vue de l'ésprit ou simplement de la conscience. Le seul point de vue possible, qui peut être et est »la pensée de son (de ce) temps«, est celui qui sait que son fondement, comme Marx l'exprime en termes vigoureux, est »la nature historique ou l'histoire naturelle«,[18] autrement dit le point de vue *matérialiste pratique*.

Le matérialisme pratique sait donc que la réalité est devenue pratique, produite, historique ou sociale, qu'il n'existe plus rien d'existant par soi-même et médiasé par rien. Parce que le réel est cette pénétration actuelle du naturel et du social, du matériel et de l'idéal, du nécessaire et du fortuit, du possible et de l'actuel, parce que la subjectivité y est toujours en oeuvre d'une manière ou d'une autre, parce que chaque contenu qui s'actualise ici, quels que soient son origine et son rang, qu'il s'agisse des hommes, des choses, des idées ou de la nature, est matière en un sens nouveau;

[15] Idéologie allemande, Ibid. p. 883
[16] Ibid. p. 886
[17] ibid. p. 884
[18] ibid. p. 883

which the spontaneous is revolutionized, appropriated, is a historical relation or a production which appears in all forms (spiritual-practical, intellectual, artistic, religious; see Rohentw urf, Einleitung), and for

which the young Marx employs the term 'industry (»Political Economy and Philosophy«, German Ideology); it follows that industry is "the unity of man with nature",15 and that the only non-ideological position is that of the

"double relationship - on the one hand natural, and on the other social".16 What, in the course of this appropriation, the revolutionization of the spontaneous, is retained in the , that's life. This is why Marx speaks of the “historical process of life”; the historical form of life as the mutation and change of matter with nature (Stoffwechsel m it der Natur) is work, or production.

Thus, in Marx, the broadest definition of work coincides with the broadest definition of life in what is called the science of life, or biology, a definition acquired very recently. And this because the change of matter from the spontaneous, natural, necessary origin, retains until the end a necessary form or a form of necessity, as it is said in Capital.

And because he thus sees the foundation of the historical as an »industry«, a production, an appropriation, M arx conceives of the historical point of view as a revolutionary or practical point of view, and any point of view not assuming that

»double relationship« as ideological or abstract; to the extent that a point of view is based on one part of the double relation, it abstracts from the other. Also, the point of view of nature is impossible as a practical point of view (Feuerbach), because nature in itself "perhaps no longer exists except on certain Oceanian coral islands of recent origin",17 even that the point of view of the mind or simply of consciousness cannot exist as a practice. The only possible point of view, which can be and is "the thought of its (this) time", is the one which knows that its ground, as M arx expresses it in vigorous terms, is "historical nature or natural history“,18 in other words the practical materialist point of view.

Practical materialism therefore knows that reality has become practical, produced, historical or social, that there is no longer anything existing by itself and mediated by nothing. Because the real is this actual penetration of the natural and the social, of the material and the ideal, of the necessary and the fortuitous, of the possible and the actual, because subjectivity is always at work there in a way or on the other, because each content that is actualized here, whatever its origin and its rank, whether it is a question of men, things, ideas or nature, is matter in a new sense ; 15 German Ideology, Ibid. p. 883

16 Ibid. p. 886

17 ibid. p. 884

18 ibid. p. 883

matière *historique*, contenu médiasé, produit, approprié, privé lien avec le commun spontanée, et par là-même disponible, contenu qui est matière ou même matériel d'action, de formation, de révolutionnarisation. Comme il est produit, il n'est accessible que par quelque chose de comparable à l'action. Parce que le réel est devenu pratique, »tous les mystères qui poussent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis«.

Ainsi l'industrie a désagrégé le commun (Auflösung des Gemeinwesens), a rendu ses éléments accessibles à l'action, et par là »anéanti l'idéologie, la religion, la morale, etc., et là où elle n'a pu le faire, elle les a transformés en mensonges accessibles«; elle a »ôté à toute chose la dernière apparence de spontané«, »elle a anéanti la spontanéité«, et par là »elle a produit l'histoire mondiale«.[19]

Dans l'»Idéologie allemande«, Marx n'a pas complètement défini la forme de l'industrie, du travail, de la production qui pose l'élément historique avec une grande efficacité, et ce de telle manière qu'elle décompose ce qui est spontané, dissout son unité vivante naturelle et dans ce rapport dissout, le reproduit. Dans le travail préparatoire (Rohentwurf) à l'oeuvre de sa vie, Marx identifie cette forme comme le *Capital*. C'est pourquoi tout son travail ultérieur se limite à éclairer historiquement et catégoriellement comme *totalité* ce substrat historique, dans sa critique de l'économie politique.

Dans l'Introduction au *Rohenwurf*, Marx exprime en une formule lapidaire cette mission historisante du capital: »Dans toutes les formes où domine la propriété terrienne, le rapport naturel est prédominant. Dans celles où domine le capital, l'élément social, historiquement créé, prédomine«.[20] Exposant la genèse historique du capital, Marx établit que »le processus historique a été une décomposition (Scheidung) d'éléments jusqu'alors liés entre eux, dont le résultat n'est pas la disparition de tel ou tel élément, mais l'établissement d'un rapport *négatif* d'un élément à l'autre.«[21] Le rapport négatif est un rapport qui exige une médiation d'un genre déterminé, pour se transformer en rapport réel ou positif. Marx, disciple de Hegel, ne peut raisonner autrement. (Pour Hegel, le négatif, c'est l'abstrait, le non-total, et par conséquent le dialectique; et ce n'est que par un effort d'action de la raison qu'il se transforme en positif).

C'est précisément parce que le processus historique a été une décomposition de l'unité spontanée, que Marx, dans ce contexte, définit comme le travail, que ses éléments décomposés »sont présents . . . comme *fondements libres*, dans lesquels toutes les anciennes relations politiques, etc., se sont éteintes, et qui, à l'opposé des individus privés de propriété, existent sous forme de valeur, de valeur se maintenat puisamment par elle-même«.[22] La forme de

[19] ibid. p. 910
[20] Grundrisse d. Krit. d. polit. Okon. Rohentwurf, Dietz. Berlin 1953, S. 27
[21] ibid. p. 403
[22] ibid. p. 402

historical material, media content, product, appropriate, private link with the spontaneous common, and by the same token available, content which is material or even material for action, training,

revolutionization. As it is produced, it is accessible only by something comparable to action. Because the real has become practical, »all the mysteries that push theory towards mysticism find their rational solution in praxis«.

Thus industry has disintegrated the common (Auflosung des Gemeinwesens), made its elements accessible to action, and by

"annihilated ideology, religion, morality, etc., and where it could not, it transformed them into accessible lies"; it has »taken from everything the last appearance of spontaneity«, »it has destroyed spontaneity«, and by this »it has produced world history«.19

In the »German Ideology«, M arx did not completely define the form of industry, labor, production which posits the historical element with great efficiency, and this in such a way that it decomposes what which is spontaneous, dissolves its natural living unity and in this dissolved relation, reproduces it. In the preparatory work (Rohentwurf) for his life's work, Marx identifies this form as Capital. This is why all his subsequent work is limited to historically and categorically illuminating this historical substratum as a whole, in his critique of political economy.

In the Introduction to Rohenwurf, M arx expresses in a pithy formula this historicizing mission of capital: “In all the forms where landed property dominates, the natural relationship is predominant. In those where capital dominates, the social element, historically created, predominates. the result of which is not the disappearance of this or that element, but the re-establishment of a negative relationship between one element and another. , to become a real or positive relationship. Marx, a disciple of Hegel, cannot reason otherwise. (For Hegel, the negative is the abstract, the non-total, and therefore the dialectic; and it is only by an effort of action of reason that it is transformed into the positive).

It is precisely because the historical process has been a decomposition of spontaneous unity, which Marx in this context defines as labor, that its decomposed elements are present. . . as free foundations, in which all old political relations, etc., are extinguished, and which, unlike individuals deprived of property, exist in the form of value, value is maintained powerfully by itself. .22 The shape of

«• ibid. p. 910

*° Floor plans d. crit i.e. political Okon. Rough draft, Dietz. Berlin

1953, p. 27

51 ibid. p. 403

22 ibid. p. 402

valeur revêtue par les éléments du commun arrachés à l'ensemble vivant spontané, c'est ce qui les met en rapport réciproquement négatif ou abstrait, rapport qui se manifeste le plus vigoureusement comme rapport capitaliste entre les moyens de travail. Mais, cette définition n'atteint pas les rapports dits économiques eux-mêmes, car, par ce développement, »se dissolvent les rapports politiques des différentes parties constituantes (le commun — Gemeinwesen), qui y correspondent: la religion, dans laquelle le commun était représenté idéalisé (...); le caractère, les opinions individuelles, etc....«[23] Privés de liens directs et de rapport vivant, les »parties constituantes du commun« existent abstraitement ou idéologiquement sous forme de »valeur« (matérielle, culturelle, artistique, morale, etc.), comme des relations toujours interchangeables, substituables et par là disponibles de l'existence, et d'autre part comme des *secteurs* »indépendants« des branches de l'activité. C'est ainsi que Marx peut parler de »états ideologique«[24] de religion, de droit, de morale, etc., comme de »parties constituantes idéologiques« de la production bourgeoise (Mehrwerttheorien) et conclure que cet »affermissement de l'action sociale«, de notre propre production, en une force réelle qui est placée au-dessus de nous et qui échappe à notre contrôle, est l'un des *moments essentiels du développement*[25] (souligné par H. B.). C'est sous cette forme abstraite, négative, qu'existent toutes les sphères de l'historique.

Ce rapport *abstrait, négatif, isolé,* entre les éléments du commun, a été identifié par Marx d'abord dans les »produits de la conscience« comme un *rapport idéologique.* Dans les rapports entre les hommes, ce rapport est le plus radical et on le définit comme *l'aliénation.*[26] Marx établit dans les *Économie politique et philosophie:* »Il est fondé dans l'essence de l'aliénation que toute sphère me pose quelque autre critère contraire...«.[27] L'une des conséquences fondamentales de ce rapport est l'individu idéologique, aliéné, »abstrait, isolé«, de la société bourgeoise, qui est tel parce qu'il vit dans »des rapports qui produisent l'isolement«.[28]

Dans les rapports dits économiques, le rapport idéologique revêt sa forme la plus parfaite dans le phénomène de ce que Marx appelle le »fétichisme de la marchandise«, phénomène considéré par Lukacs comme une réalité bourgeoise pénétrant profondément le phénomène de la »réification«. La »torsion« idéologique, la position la tête en bas, l'émancipation et la fixation sont applicables dans cette sphère à toutes choses. C'est ainsi qu'»une chose ordinaire«; comme une table, dès qu'elle devient marchandise, se transforme en quelque chose de »mystique«: »Elle ne se contente pas de reposer sur le sol de ses quatre pieds, mais elle se tient la

[23] ibid. p. 439
[24] Idéologie allemande, ibid. p. 913
[25] ibid. p. 889
[26] »... »aliénation« pour que nous restions accessibles aux philosophes«...« (ibid. p. 890)
[27] Marx-Engels, Oeuvres de jeunesses, Naprijed, Zagreb 1961, p. 257
[28] Idéologie allemande, ibid. p. 912

value vested in the elements of the common torn from the spontaneous living whole, this is what puts them in a reciprocally negative or abstract relation, a relation which manifests itself most

vigorously as a capitalist relation between the means of labor. But this definition does not reach the so-called economic relations themselves, because, by this development, “the political relations of the different constituent parts (the common — Ge-meinwesen) which correspond to it are dissolved: religion, in which the common was represented idealized (...); character, individual opinions, etc.

“23 Deprived of direct links and living relationship, the “constituent parts of the common” exist abstractly or ideologically in the form of “value” (material, cultural, artistic, moral, etc.), as relations that are always interchangeable, substitutable and available from existence, and on the other hand as "independent" sectors of the branches of activity. Thus M arx can speak of »ideological states«24 of religion, law, morals, etc., as »ideological constituent parts« of bourgeois production (M ehrwerttheorien) and conclude that this »consolidation of the 'social action', from our own production, into a real force which is placed above us and which escapes our control, is one of the essential moments of development25 (underlined by H. B.). It is in this abstract, negative form that all the spheres of history exist.

This abstract, negative, isolated relation between the elements of the common was first identified by M arx in the "Products of Consciousness" as an ideological relation. In the relations between men, this relation is the most radical and it is defined as alienation. one of the fundamental consequences of this relationship is the ideological, alien, »abstract, isolated« individual from bourgeois society, who is such because he lives in »relations which produce isolation«.28

In so-called economic relations, the ideological relation takes on its most perfect form in the phenomenon of what Marx calls the »commodity fetishism«, a phenomenon considered

by Lukacs as a bourgeois reality penetrating deeply into the phenomenon of »reification«. Ideological »twisting«, upside-down posture, Emancipation and fixation are applicable in this sphere to all things. This is how “an ordinary thing”; like a table, as soon as it becomes a commodity, transforms into something »mystical«: »It does not just rest on the ground on its four feet, but it stands the 2S ibid. p. 439

24 German Ideology, ibid. p. 913

25 ibid. p. 889

29 » ... »alienation« so that we remain accessible to philosophers« . . .« (ibid. p. 890)

27 M arx-Engels, Early Works, Naprijed, Zagreb 1961, p. 257

2S German Ideology, ibid. p. 912

tête en bas par rapport aux autres marchandises, et de sa tête de bois, elle fait naître des lubies beaucoup plus extravagantes que si elle se mettait à danser«.[29] C'est pourquoi la société bourgeoise en tant que »sphère de besoins et sphère de satisfaction de ces besoins«, et »véritable théâtre, véritable foyer de toute histoire«,[30] n'est rien d'autre que »ce monde enchanté, tourné à l'envers et posé sur la tête, où Monsieur le Capital et Madame la Terre, en tant que caractère sociaux et en même temps en tant que pures et simples choses dansent leur ronde«.[31]

Le rapport capitaliste est donc une base qui reproduit le rapport réciproquement négatif ou idéologique entre les parties du commun; il reproduit la société bourgeoise avec ses particularités abstraites, sa science abstraite, sa philosophie abstraite, son art abstrait, et son rapport à la nature. »Le christianisme, avec son culte de l'homme *abstrait*, notamment dans son développement bourgeois, protestantisme, déisme, etc. est une forme religieuse convenant parfaitement«[32] à cette société, et »la mesure de sa socialité«,[33] est une valeur d'échange. Son médium réel est la réalité, la réellité (Dinglichkeit, Sachlichkeit), car tout ce qui est accessible ne l'est pour elle qu'en tant que »chose«, qu'il s'agisse des idées, des lois morales ou juridiques, de l'art, de la divinité ou de la nature.

*

* *

La position fondamentale, si largement fondée historiquement, à laquelle Marx aboutit, est la même que celle à laquelle avait abouti Hegel en la fondant spéculativement. Ce rapport totalement négatif, le jeune Hegel l'avait identifié comme »la disparition des rapports vitaux entre les contraires«, figés dans leur contradiction. C'est là qu'il voyait la *nécessité* de la philosophie, qui a pour tâche de réconcilier les contraires et de les unir de nouveau, chose que la religion n'est plus à même de réaliser. La philosophie chez Hegel est donc définie essentiellement par le pratique. Déjà chez Hegel, la philosopie n'est pas un supplément aparté à une vie en tous points satisfaisante, mais elle en est le premier besoin; car la vie est comprise et définie comme *vie de l'esprit*. Ici, la différence avec le point de vue de Marx est décisive: sa définition du fondement comme rapport *double* prend tout son sens. C'est parce que la vie n'est pas seulement la vie de l'esprit que ses contradictions ne peuvent être résolues ni par la philosophie ni par la dialectique, ni par une pensée aussi profondément spéculative qu'elle soit. Parce qu'il sait que la dialectique n'est qu'un erzats de la vie, parce qu'il sait qu'elle ne saurait remplacer la vie, Marx parle *(Rohentwurf)* des limites de la dialectique.

[29] Marx, Capital, I, Ibid. p. 239
[30] Idéologie allemande, p. 891
[31] Marx-Engels, XW, Bd. 25, S. 838, Dietz, Berlin 1964
[33] ibid. p. 1229

upside down in relation to other commodities, and from its wooden head, it gives birth to much more extravagant whims than if it were to start dancing. and sphere of satisfaction of these needs“, and”true

theatre, veritable focus of all history“,30

is nothing other than "this enchanted world, turned upside down and placed on its head, where Mr. Capital and Mrs. Earth, as social characters and at the same time as pure and simple things dance their rounds«.31

The capitalist relation is therefore a basis which reproduces the reciprocally negative or ideological relation between the parts of the common; it reproduces bourgeois society with its abstract particularities, its abstract science, its abstract philosophy, its abstract art, and its relationship to nature. “Christianity, with its cult of the abstract man, especially in its bourgeois development, Protestantism, deism, etc. is a religious form perfectly suited32 to this society, and the measure of its sociality33 is an exchange value. Its real medium is reality, reality (Dinglichkeit, Sachlichkeit), because all that is accessible is accessible to it only as a »thing«, whether ideas, moral laws or legal, art, divinity or nature.

The fundamental position, so broadly grounded historically, at which Marx arrives is the same as that at which Hegel had arrived by founding it speculatively. This totally negative relation, the young Hegel had identified as “the disappearance of vital relations between opposites”, frozen in their contradiction. This is where he saw the need for philosophy, which has the task of reconciling opposites and uniting them again, something that religion is no longer able to achieve. Philosophy in Hegel is therefore essentially defined by the practical. Already in Hegel, philosophy is not a separate supplement to a life that is satisfactory in all respects, but it is the first need for it; for life is understood and defined as the life of the spirit. Here, the difference with Marx's point of view is decisive: his definition of the ground as a double relationship takes on its full meaning. It is because life is not only the life of the spirit that its contradictions cannot be resolved either by philosophy or by dialectics, or by thought, however profoundly speculative. Because he knows that dialectics is only an erzats of life, because he knows that it cannot replace life, Marx speaks (Rohentwurf) of the limits of dialectics.

19 Marx, Capital, I, Ibid. p. 239

30 German Ideology, p. 891

31 Marx-Engels, XW, Bd. 25, S. 838, Dietz, Berlin 1964

33 ibid. p. 1229

Sa définition de la philosophie bourgeoise comme une idéologie s'adresse pour cette raison à son essence *subjective et subjectivisée,* qui est rendue visible par le matérialisme pratique, comme est visible l'essence de l'existence bourgeoise.

La définition du réel comme pratique donnée par Marx inaugure l'époque moderne, fondamentalement *politique* et par là-même, idéologique. Epoque politique, parce que toutes les régions du réel — et pas seulement les hommes en tant qu'individus, couches ou classes — en raison précisément de leur caractère abstrait, fixé, idéologique, mais *produit,* sont mises en branle par une aspiration profonde à fonder un »nouveau commun« à partir de tous les éléments produits et décomposés par le processus historique. C'est pourquoi Marx dit (Zur Kritik der politischen Ekonomie) que »l'humanité ne s'impose que des tâches qu'elle peut accomplir, car, si on y regarde de près, on voit que les solutions en sont déjà toutes prêtes«. Et le communisme se distingue de tous les autres mouvements en ceci »qu'il bouleverse la base de tous les précédants rapports de production et d'échange et que pour la première fois, il considère toutes les présuppositions spontanées comme une production des hommes«.[34]

Parce que le réel est pratique *ou* politique, il est possible et nécessaire que tout, depuis la recherche nucléaire, les vols dans le cosmos, depuis les représentations théâtrales, la poésie et la religion, jusqu«à l'économie et à la nature, que tout ait en dernière conséquence sa signification *politique.*

C'est pourquoi le sens de l'action, contrairement à ce qu'il en est dans la »communauté illusoire«,[35] consiste à établir un commun réel, à écarter du travail son caractère abstrait et à le transformer en »commun direct«,[36] à ne plus aborder la nature comme une »pure et simple chose profitable«, »un entrepôt de biens, d'instruments et d'objets de travail«, mais à faire de nouveau sa connaissance comme »corps réel«, et permettre ainsi l'individu comme »personne concrète, personnelle, riche«.

Cet effort *de pensée* et *d'action* vers une nouvelle appropriation et une nouvelle *synthèse,* par le processus historique, des relations dissoutes et produites, s'appelle pour toutes ces raisons *communisme.*

[34] Idéologie allemande, ibid. p. 917
[35] ibid. p. 918
[36] Rohentwurf, S. 440

His definition of bourgeois philosophy as an ideology therefore

addresses its subjective and subjectivi-see essence, which is made visible by practical materialism, as the essence of bourgeois existence is made visible.

The definition of the real as practice given by Marx inaugurates the modern era, fundamentally political and by itself, ideological. Political epoch, because all the regions of reality - and not only men as individuals, strata or classes - precisely because of their abstract, fixed, ideological, but produced character, are set in motion by a deep aspiration to to found a »new commons« from all the elements produced and decomposed by the historical process. This is why M arx says (Zur K ritik der politischen Ekonomie) that

"Humanity only imposes on itself tasks that it can accomplish, because, if we look closely, we see that the solutions are already ready." And communism differs from all other movements in that it upsets the basis of all previous relations of production and exchange and that for the first time it considers all spontaneous presuppositions as the production of men. “.34

Because the real is practical or political, it is possible and necessary that everything, from nuclear research, flights in the cosmos, from theatrical performances, poetry and religion, to economics and nature, that everything ultimately has its political significance.

This is why the meaning of action, contrary to what is the case in the »illusory community«,35 consists in establishing a common reality, in removing from work its abstract character and in transforming it into » common direct",36 to no longer approach nature as a "pure and simple profitable thing", "a warehouse of goods, instruments and work objects", but to get to know it again as a "real body “, and thus enable the individual as a “concrete, personal, wealthy person”.

This effort of thought and action towards a new appropriation and a new synthesis, by the historical process, of the relations dissolved and produced, is called for all these reasons communism.

84 German Ideology, ibid. p. 917

35 ibid. p. 918

33 Rough draft, p. 440

DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN ALS DIE WIEDERKEHR DES KÜNSTLERISCHEN IN DER KUNST

Danko Grlić

Zagreb

Die ewige Wiederkehr des Gleichen ist Nietzsches Grundgedanke, der zugleich die wirkliche Überwindung der traditionellen Systeme der Ästhetik bedeutet.[1] Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist die höchste Errungenschaft und der wesentlichste Gedanke Zarathustras. Über den Tod Gottes spricht Zarathustra zu *allen,* über die ewige Wiederkehr des Gleichen jedoch im Grunde genommen nur zu sich *selbst.* Dies ist zugleich die Wertskala von Nietzsches eigenen Grundgedanken. Und wenn dieses Spiel der ewigen Wiederkehr nur ein theoretisches Schema oder das Sinnbild einer künstlerischen Vorstellung, eine symbolische Metapher, ein Aphorismus oder gar eine Welt- oder Lebensanschauung, kurz, wenn die ewige Wiederkehr eine ästhetische oder erkenntnismäßige Kategorie wäre oder etwas Metaphysisches, Überindividuelles wie beispielsweise Schopenhauers Wille — dann würde sich Nietzsches Standpunkt noch immer auf dem Boden der Tradition bewegen. Falls dadurch aber die antologische Struktur der Welt ausgedrückt werden soll, falls dieser Gedanke in der Kunst, als Spiel, nur der Anzeiger der kosmischen Anordnung der Dinge ist — dann befinden wir uns an der Schwelle von etwas, was nicht mehr als »ästhetisch« bezeichnet werden kann. Der Gedanke von der ewigen Wiederkehr, dieses künstlerische Streben, die künstlerische Struktur der Welt gedanklich auszudrücken, schafft, wie wir wir schon früher gezeigt haben, den Gegensatz zwischen Vergangenheit und Zukunft ab, oder noch genauer, er verleiht der Vergangenheit das Gepräge einer offenen, potentiellen Zukunft und der Zukunft die Beständigkeit, Festigkeit, Unaustauschbarkeit der Vergangenheit. Aber die ewige Wiederkehr ist nicht nur eine

[1] Es ist jedoch charakteristisch, daß in keiner der historischen Übersichten der Ästhetik (Z. B. Gilbert-Kuhn, Croce, Morpurgo-Tagliabue u. a.) die Meinung zu finden ist, daß der Gedanke von der ewigen Wiederkehr für die wesentliche Dimension der Kunstauffassung bei Nietzsche relevant ist.

RETURN OF THE CONSTANT IN ART

Danko Grlić

Zagreb

The eternal recurrence of the same is Nietzsche's basic idea, which at the same time signifies the real overcoming of the traditional systems of aesthetics.1 The idea of eternal recurrence is Zarathustra's highest achievement and most essential thought.

Zarathustra speaks to everyone about the death of God, but basically only to himself about the eternal return of the same. This is at the same time the scale of values of Nietzsche's own basic ideas. And if this game of eternal return is only a theoretical scheme or the symbol of an artistic idea, a symbolic metaphor, an aphorism or even a world view or view of life, in short, if eternal return is an aesthetic or cognitive one category or something metaphysical, supra-individual such as Schopenhauer's will—then Nietzsche's point of view would still move on the ground of tradition. But if this is to express the antological structure of the world, if this thought in art, as a game, is only the indicator of the cosmic arrangement of things

- then we find ourselves on the threshold of something that can no longer be described as »aesthetic«. The thought of eternal return, this artistic striving to mentally express the artistic structure of the world, creates, as we have shown before, the contrast between past and future, or more precisely, it gives the past the character of an open, potential future and the future the permanence, solidity, irreplaceability of the past. But eternal recurrence is not just thought of eternal return is relevant to the essential dimension of Nietzsche's conception of art.

neue Dimension der Zeit und der Existenz der realen Gegenstände und ihrer räumlichen Bestimmung. Alles ist und ist nicht hier, jede Stelle verschwindet, erscheint aber wieder, und die Seele überwindet und negiert jede räumliche Begrenzung und die übliche Zeitlichkeit:

»O meine Seele, ich lehrte dich 'Heute' sagen wie 'Einst' und 'Ehemals' und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinwegtanzen«. (Schlechta-Ausgabe, Bd. II, S. 467).

In einer solchen, ontologisch begründeten Kunst, entäußert sich die Kunst aller jener Gedanken und Kategorien, die immer wieder ihr Wesen verundeutlichen. Denn der Mensch verzerrt — Nietzsche zufolge — die Welt gerade dadurch, daß er die Welt in Begriffen zu fassen sucht, daß er immer irgendwelche Kategorien aufstellt, konstruiert und sie dann der Welt aufzwingt und sich so den Aufbau der Dinge ausdenkt, die Grundlage der gesamten Realität und der gesamten Erfahrung vorherbestimmt. Deshalb sondert sich der Mensch, solange er auf eine an diesen Kategorienapparat gebundene Weise erkennt, solange er nur ihm angemessen bleibt, von der Wirklichkeit ab und entfremdet sich durch jeden derrartigen erkenntnistheoretischen Akt von ihr immer wieder. Erst wenn Welt und Mensch zu einer Einheit verschmelzen, erst wenn »Ontologie«, »Anthropologie« und »Ästhetik« ein und dasselbe zu reden beginnen — d. h. erst wenn sich das Sein des Seienden auch dem Menschen als die ewige Wiederkehr des Gleichen präsentiert, wird der Mensch sich selbst als Menschen *finden* und zugleich *überragen*. Erst dann kann er die Brücke überqueren, erst dann kann er über den Dingen und den Abgründen schweben, und den »Geist der Schwere« überwinden, seinen Reigen tanzen, Künstler sein, Spieler, dyonisisch beschwingt, erst dann kann er den Geist der Rache abschütteln (denn an wem und warum sollte er sich in der ewigen Wiederkehr rächen?); er könnte also derjenige sein, der über alles hinauswächst, er könnte Übermensch sein. Deshalb ist Übermensch der Name für ein menschliches Wesen, das seinem Sein, — d. h. der ewigen Wiederkehr des Gleichen — entspräche.

Steht aber Nietzsches Übermensch in seiner Grundbestimmung nicht doch im Widerspruch zur ewigen Wiederkehr des Gleichen? Durch den Übermenschen will Nietzsche eigentlich die Vergangenheit abschaffen, der Übermensch ist per Definitionem ein Wesen, das in etwas Nichtvollendetem, in der endlosen Dauer der Zeit lebt, er ist ein »Pfeil der Zukunft«, er ist eine immerwährende Ausrichtung auf das Noch-nicht-Gesehene, das Nicht-wirkliche, Nicht-bestehende, also auch auf das Nicht-wiederholbare. Der Übermensch sagt sich von der Vergangenheit, von der Tradition los, während sich anderseits durch die ewige Wiederkehr des Gleichen in der Vergangenheit bereits auch die Möglichkeit für das Zukünftige anbahnt, so daß die Vergangenheit nicht abgeschafft wird, sondern vielmehr bestätigt wird, indem sie sich wiederholt. Diesen scheinbaren Widerspruch — scheinbar in anbetracht dessen, was Nietzsche zufolge das *Wesentliche* ist — spitzt

new dimension of time and the existence of real objects and their spatial determination. Everything is and is not here, every place disappears but reappears, and the soul transcends and negates every

spatial limitation and the usual temporality:

"O my soul, I taught you to say 'Today' like 'Once' and

'Formerly' and dance your round dance over everything here and there and there.« (Schlechta edition, vol. II, p. 467).

In such an ontologically grounded art, art empties itself of all those thoughts and categories that repeatedly make its essence unclear. Because man distorts - according to Nietzsche - the world precisely because he tries to grasp the world in concepts, because he always sets up and constructs some categories and then imposes them on the world and thus thinks up the structure of things, the basis of all reality and all experience predetermined. Therefore, as long as man knows in a way that is tied to this category apparatus, as long as he remains appropriate to it, he separates himself from reality and alienates himself from it again and again through every epistemological act of this kind.

Only when world and human beings merge into one unit, only when "ontology," "anthropology," and "aesthetics" begin to speak one and the same thing—i.e. H. only when the being of beings is also presented to man as the eternal return of the same will man find himself as man and at the same time surpass him. Only then can he cross the bridge, only then can he soar over things and the abysses, and overcome the "spirit of heaviness," dance his dance, be an artist, a player, dyonisically exhilarated, only then can he shake off the spirit of revenge (for on whom and why should he avenge himself in the eternal return?); so he could be the one who rises above everything, he could be superman.

Therefore, Ubermensch is the name for a human being who is beyond his being—i.e. H. the eternal return of the same —

corresponded.

But doesn't Nietzsche's "Ubermensch" stand in its basic definition in contradiction to the eternal recurrence of the same?

Through the Ubermensch, Nietzsche actually wants to abolish the past, the Ubermensch is by definition a being that lives in something unfinished, in the endless duration of time, he is an "arrow of the future", he is a perpetual orientation towards the not-yet -Seen, the non-real, non-existing, also on the non-repeatable.

The

Ubermensch breaks away from the past, from tradition, while on the other hand, through the eternal recurrence of the same in the past, the possibility for the future is already looming, so that the past is not abolished, but rather confirmed by it repeated. This apparent contradiction - apparently considering what is essential according to Nietzsche - sharpens 130

Nietzsche selbst oft zu, besonders dann, wenn er die ewige Wiederkehr der empirischen Zeit oder überhaupt der empirischen Realität gleichsetzt: zum Beispiel den Elementen, deren Summe endlich ist und die sich deshalb nach einer bestimmten Zeit immer wiederholen. In diesem Sinne ist die These von der ewigen Wiederkehr wirklich unhaltbar — aber diese These hat keine empirische, sondern eine völlig spezifische nietzscheanische *transzendentale Realität*. Die Zeit ist nämlich nicht als konkrete geschichtliche oder gar physikalische Zeit gedacht, sondern als wesentliche Zeit, als die *Zeitlichkeit der Zeit*, als etwas was die empirische Zeit ermöglicht, sie aber zugleich überragt. Denn nicht alles, was sich in der Zeit ereignet, ist wirkliche Zeit, nicht alles, was sich ereignet, hat die Dignität dessen, wodurch die Zeit als Zeit bestimmt wird, wodurch die Zeit ermöglicht aber auch sinnhaltig gemacht wird, was sie zur menschlichen Zeit werden läßt. Das Akzidentielle in der Zeit, was zugleich die Nicht-Zeit in der Zeit ist, wird in der Tat von dem Übermenschen zerstört, aber nur darum, damit die Zeit in ihrer eigenen Zeitlichkeit klarer in Erscheinung trete, damit das ewig Künstlerische leben könnte, damit die Zeit, in dem wodurch die Zeit für den Menschen als möglichen Menschen d. h. für den Übermenschen ist, nun in ihrer falschen Vergangenheit aber auch in ihrer lügenhaften Zukunft (z. B. derjenigen der »letzten Menschen«) abgeschafft werde und damit sie aufgrund ihrer wirklichen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als die ewige Wiederkehr des Gleichen erkannt werde. Denn wie könnten beispielsweise die »letzten Menschen« — jene eindrucksvolle und furchterregende Vision der »Zukunft«, in der alle Leute das gleich denken, und derjenige, der anders denkt, sich freiwillig ins Irrenhaus begibt — überhaupt die *letzten* sein, wenn alles eine ewige Wiederkehr des Gleichen ist? Das Wort die »letzten weist darauf hin, daß es »danach« nichts mehr gibt, so daß also auch nichts mehr wiederkehren kann. Aber die letzten Menschen sind eine falsche Zukunft, eine verzerrte, krankhafte unmenschliche Zukunft, diejenige Zukunft, die nicht wiederkehrt, die einmal für immer verschwinden muß. Nur dasjenige kehrt zurück, was einmal war, was ist und was durch den Übermenschen und für den Übermenschen geschaffen werden wird, denjenigen, der über den »empirischen« Menschen, den Durchschnittsmenschen, den verlogenen Menschen hinausgewachsen ist, und der als Künstler ewig in der ewigen Wiederkehr lebt. So gibt es zwischen der These vom Übermenschen und derjenigen von der ewigen Wiederkehr des Gleichen keinen wesentlichen Widerspruch.

Der Übermensch ist ein Künstler, der nach dem Tode Gottes selbst sein eigenes Wesen und seine Welt ex nihilo schafft und der alles als Spiel auffaßt. Er ist als mächtiger Mensch frei, die Weltnotwendigkeit zu bewältigen, indem er sie annimmt, sich aneignet und sie bestätigt, weil er freudig das Leben bejaht, weil er »das Schicksal liebt« als die ewige Wiederkehr. Der Übermensch kann nur als Künstler die Welt ertragen, er wird durch die ewige Wiederkehr nicht gebrochen, er empfindet vielmehr die Struktur des Kosmos, dieses tragische und zugleich freudige ewige Spiel

Nietzsche himself often agrees, especially when he equates the eternal return of empirical time or empirical reality in general: for example, with elements whose sum is finite and which are therefore always

repeated after a certain period of time. In this sense the thesis of eternal return is really untenable - but this thesis has no empirical, but a completely specific Nietzschean transcendental reality. Namely, time is not conceived as concrete historical or even physical time, but as essential time, as the temporality of time, as something that makes empirical time possible, but at the same time surpasses it. For not everything that happens in time is real time, not everything that happens has the dignity of what determines time as time, what makes time possible but also meaningful, what makes it human time become. The accidental in time, which is at the same time the non-time in time, is in fact destroyed by the superman, but only so that time can appear more clearly in its own temporality, so that the eternally artistic can live. so that the time in which the time for man as a possible man d. H.

for the superman is now abolished in its false past but also in its lying future (e.g. that of the "last men") and so that it is the eternal recurrence of the same because of its actual past, present and future be recognized. For example, how could the "last men"—that striking and terrifying vision of the "future" in which all people think alike and he who thinks otherwise voluntarily goes to the madhouse—be the last at all, if everything is an eternal recurrence of the same? The word "last" indicates that "after" there is nothing more, so that nothing can return. But the last humans are a false future, a distorted, sickly inhuman future, the future that will not return, that must disappear once and for all. Only what returns, what once was, what is and what will be created by and for the overman, the one who over the

"empirical" people, the average people, the mendacious people, and who as an artist lives forever in eternal recurrence. Thus there is no essential contradiction between the thesis of the superman and that of the eternal recurrence of the same.

The superman is an artist who, after the death of God, creates his own being and his world ex nihilo and who sees everything as a game. As a powerful human being, he is free to master world necessities by accepting them, appropriating them and confirming them, because he joyfully affirms life, because he "loves fate" as eternal return. The unnamed can only endure the world as an artist, he is not broken by the eternal return, he rather feels the structure of the cosmos, this tragic and at the same time joyful eternal game 131

intuitiv als die Natürlichkeit seiner eigenen Natur. Denn der Künsttler wenn es wirklich als Künstler für die *Ewigkeit* am Werk ist, kommuniziert immer mit dem (empirischen) Zeit-losen, und wenn es sich auch zeigt, daß für ihn oder für die Welt sein Kunstwerk nur einem bestimmten Zeitlang gelebt hat, dann wird angenommen, daß kein Kunstwerk, sondern nur ein Pseudokunstwerk geschaffen wurde und daß sich sowohl der Künstler als auch die Welt geirrt haben, als sie annahmen, daß ein Kunstwerk geschaffen wurde, denn die wahre Kunst oder einfach die Kunst kann nie verderben, ihre Zeit geht nicht vorbei.[2]

---

[2] Das soll keineswegs heißen, daß die Kunst nicht auch das Vergängliche empirisch darstellen würde, ja sogar Augenblicke von ganz kurzer Dauer, aber sie stellt sie in der Ewigkeit dar, oder wie man das umgangssprachlich ausdrückt, sie *»verewigt«* sie. Es genügt z. B. Michelangelos Figuren an der Gruft der Medici in Florenz nur einmal zu erleben. Das Erwachen, dieser eine Augenblick, für alle Ewigkeit in Stein fixiert, oder die Sixtina, dieses Symbol der ewigen künstlerischen Freiheit, durch die sich der Meister für seine alltägliche Sklaverei rächt, durch die er mit der Kraft eines Propheten spricht, anstelle seines Schweigens in der realen Welt der Intrigen und Kleinlichkeiten. Solch eine Kunst ist ein Augenblick der Ewigkeit, man erlebt sie immer wieder aufs neue, sie kehrt als Werk und als Erlebnis immer wieder. Sie komuniziert mit etwas Unvergänglichem und sie »versetzt« auch uns in diese Welt, befreit uns von allem Alltäglichen, reinigt uns von der banalen Wirklichkeit. Deshalb konnte Elie Faure mit Recht in seiner Kunstgeschichte (Bd. III, S. 79) sagen: »Man sieht nichts als den Menschen, der seinem Schicksal gegenübergestellt ist. Man weiß nichts mehr von dem uns umgebenden Leben«.

Haben übrigens nicht auch die größten Dichter gesagt, daß dieser außergeschichtliche, ewige, intimste Augenblick dem Wesen der Dichtkunst zugehörig ist, jener Laute, die niemandem geschenkt werden kann, nicht einmal in dem beschwingtesten Augenblick der Geschichte, nicht der Frau nicht der Mutter, nicht dem Freund, weil ihr alles Reale fremd ist:

Meine Seele schenk'ich dem Oktober und dem Mai
Meine Laute aber geb'ich niemals her
Ich geb'sie nicht in fremde Hände,
Keinem Freund, der Mutter nicht und nicht der Frau.

(Sergej Jessenin)

Das ist der Augenblick der Kommunikation mit dem Unverränderlichen, mit jenem, das seine Zeit nicht in der realen Zeit hat, das seinen Raum nicht in dem alltäglichen Raum hat.

»Berauscht vom Raum und dem bestrinten Firmament starben Byron und Lamartine, starben Hugo und Shelly. Und der Raum blieb unverändert«. (Paul Fort).

Oder:

»Das ist die Sensucht: wohnen in Gewoge
Und keine Heimat haben in der Zeit.
Und das sind Wünsche: leise Dialoge
Täglicher Stunden mit der Ewigkeit«

(R. M. Rilke: Frühe Gedichte«)

intuitive than the naturalness of his own nature. Because the artist, when he is really at work as an artist for eternity, always communicates with the (empirical) timeless, and even if it also shows

that his work of art is for him or for the world only lived for a certain period of time, then it is assumed that no work of art but only a pseudo-work of art was created, and that both the artist and the world were wrong in assuming that a work of art was created, because true art, or simply art, can never perish, its time does not pass.2

2 This is not to say that art does not also empirically represent the ephemeral, even moments of very brief duration, but it represents them in eternity, or as it is colloquially put, it "perpetuates" them . It is sufficient e.g. B. Michelangelo's figures at the Medici tomb in Florence can only be seen once. The awakening, that one moment fixed in stone for all eternity, or the Sixtina, that symbol of eternal artistic freedom, through which the master avenges his everyday slavery, through which he speaks with the power of a prophet , instead of his silence in the real world of intrigue and pettiness. Such an art is a moment of eternity, you experience it again and again, it returns again and again as a work and as an experience. It communi cates with something immortal and it “transports” us into this world, frees us from everyday life, cleanses us from banal reality. That is why Elie Faure could rightly say in his history of art (Vol. III, p. 79): »One sees nothing but the man confronted with his fate. We no longer know anything about the life around us«.

By the way, haven't the greatest poets also said that this extra-historical, eternal, most intimate moment belongs to the essence of poetry, that it evokes sounds that cannot be given to anyone else, not even in the most exhilarating moment of history, not the F Don't rough up your mother, not your boyfriend, because everything real is alien to her: I'll give my soul to October and May, but I'll never give my lute to anyone else

I won't leave them in someone else's hands

No friend, not the mother and not the wife.

(Sergei Yesenin)

This is the moment of communication with the immutable, with that which does not have its time in real time, which does not have its space in everyday space.

'Intoxicated with space and the stricken firm, Byron and Lamartine died, Hugo and Shelly died. And the space remained unchanged«. (Paul Fort).

Or:

»That is the longing: to live in waves And have no home in time.

And these are Wiirische: quiet dialogues

Daily hours with eternity«

(R. M. Rilke: Early Poems«)

Die Kunst ist die ewige Wiederkehr, das Künstlerische in der Kunst hat also keine Geschichte,[3] dem Phönix ähnlich ersteht es immer wieder aus der eigenen Asche ,es kehrt immer zu sich zurück.

Aber diese Dimension des Ewigen, Unvergänglichen, auch in einem gewissen Sinne Transzendentalen, dieser berauschende dionysische Zustand, der uns über die Nüchterne, rationelle Beurteilung der Realität und auch über die Realität selbst, erhebt, scheint im unlösbaren Gegensatz zu Nietzsches grundlegenden Trachten, zu stehen, das radikal gegen jede Jenseitigkeit gerichte ist. Für einen idealistischen Philosophen ist es gar nicht schwer, diese Erhebung zum Ewigen hin zu rechtfertigen und zu begründen, weil seine Doktrin auf der Idee der Transzendenz fußt. Wie soll man aber der »Erde treu bleiben«, wie soll man nicht vor der Realität fliehen und das Leben nicht auf einen Schatten des »wahren« transzendentalen Lebens der Ideen reduzieren, zugleich aber auf dem ureigensten Wirkungsgebiet, in der Quintessenz aller seiner Bemühungen, in der Kunst also, die Überwindung der realen Wirklichkeit rechtfertigen? Führt nicht Nietzsche auf einem Umweg in seine Doktrin das Christentum und die metaphysische Transzendenz ein, die er so leidenschaftlich herausgeworfen hatte? Handelt es sich hierbei nicht wieder — wenn auch in anderer Form — um Nietzsches altes Problem: wie soll namlich die Kunst über die Wirklichkeit des Alltags erhoben werden, ohne daß zugleich eine neue transzendentale Welt, die wir bereits in der ersten Voraussetzung seiner gesamten Philosophie verlassen haben, neu aufgebaut wird? K. E. Gilbert und H. Kuhn haben in ihrem Werk

[3] Wenn wir sagen, daß das Künstlerische in der Kunst »keine Geschichte« hat, beabsichtigen wir keinesfalls die geschichtliche Entwicklung bestimmter künstlerischer Gattungen und Stile zu negieren (wir könnten mit Nietzsche sagen, des Apollonischen) oder die Veränderung der Technik des künstlerischen Schaffens, ja sogar der Thematik der künstlerischen Präokkupationen. Die verschiedenen Arten der Bearbeitung oder die divergent »gegenständliche« Ausrichtung bestimmter Gruppen von Künstlern innerhalb bestimmter Epochen sind für die Frage, ob eine Geschichte des Künstlerischen — oder nach Nietzsche des Dionysischen — bestehe, überhaupt nicht wichtig. Denn warum stehen wir auch heute noch wie verzaubert vor Veneren und Apollonen, vor griechischen Tempeln, Vasen, vor der Kunst des Schwarzen Kontinents, der Etrusker, Ägipter, des Byzanz, warum bewundern wir die Kraft Homers und Sophokles? Hat sich seit jenen Zeiten die Kunst weiterentwickelt, hat sie als Kunst Fortschritte gemacht, hat sie also ihre Geschichte gehabt, oder ist all das, was sich in Wirklichkeit entwickelt, entsteht und verschwindet nur etwas Akzidentelles für die Kunst. Mußte nicht Hegel, dessen Versuch, die historische Entwicklung des wesentlich Künstlerischen in der Kunst zu konzipieren am überzeugendsten ist, zum Schluß kommen — denn solch eine Entwicklung setzt sowohl ein Ideal, zu dem sich die Kunst hin entwickelt, fortschreitet, als auch das Erreichen dieses Ideals voraus — zu seinem bekannten Ergebnis, daß »... in allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes«. (Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik, in G. W. F, Hegels Werke in 20 Bänden, Frankfurt/M, Bd. 13, S. 25). Das Problem, ob die Kunst eine Geschichte habe, versuchte ich zu erklären und auf eine eigene Art in dem Essay »Kunstgeschichte und Kunst« zu lösen. (Kunst und Philosophie«, Verlag »Mladost«, Zagreb, 1965, S. 57—78).

Art is eternal recurrence, so what is artistic in art has no history,3 like the phonix it arises again and again from its own ashes, it always returns to itself.

But this dimension of the eternal, immortal, also in a certain sense transcendental, this intoxicating Dionysian state, which elevates us above the sober, rational assessment of reality and also above reality itself, seems to stand in insoluble contrast to Nietzsche's fundamental aspirations , which is radically directed against any otherworldliness. It is not at all difficult for an idealistic philosopher to justify and justify this elevation towards the eternal, because his doctrine is based on the idea of transcendence. But how are you supposed to "stay true to the earth", how not to flee from reality and live life on a shadow of the "true"?

reduce the transcendental life of ideas, but at the same time justify the overcoming of real reality in the very own sphere of activity, in the quintessence of all his efforts, i.e. in art? Didn't Nietzsche introduce, in a roundabout way, into his doctrine Christianity and the metaphysical transcendence that he had so passionately thrown out? Is this not the case again — albeit in a different form

- About Nietzsche's old problem: how is art to be raised above the reality of everyday life without at the same time a new transcendental world, which we have already left in the first presupposition of his entire philosophy, being reconstructed? K. E. Gilbert and H. Kuhn have in their work 3 If we say that the artistic in art »no history«

In no way do we intend to negate the historical development of certain artistic genres and styles (we could say with Nietzsche, the Apollonian) or the change in the technique of artistic creation, even the thematics of artistic preoccupations. The different types of processing or the divergent "objective" orientation of certain groups of artists within certain epochs are not at all relevant to the question of whether a history of the artistic—or, according to Nietzsche, of the Dionysian—exists. Because why do we still stand enchanted today before Venere and Apollon, before Greek temples, vases, before the art of the Black Continent, the Etruscans, Agipter, Byzantium, why do we admire the power of Homer and Sophocles? Since those times, has art evolved, has it progressed as art, has it therefore had its history, or is everything that develops in reality arises and disappears from just something as accidental for art. Shouldn't Hegel, whose attempt to conceive the historical development of what is essentially artistic in art is the most convincing, come to the end - for such a development both sets an ideal towards which art develops and progresses , as well as the attainment of this ideal - to his well-known conclusion that "... in all these respects, art is and remains a thing of the past for us in terms of its highest determination." (Hegel: Lectures on aesthetics, in G. W. F, Hegel's works in 20 volumes, Frankfurt/M, vol. 13, p. 25). I

tried to explain the problem of whether art has a history and to solve it in my own way in the essay "History of Physicians and Art". (Art and Philosophy, Mladost Publishing House, Zagreb, 1965, pp. 57-78).

»A History of Esthetics« den Versuch unternommen ,diesen Gegensatz bei Nietzsche zu lösen, indem sie den Begriff »Immanente Transzendenz« (S. 472) einführten: mir scheint es aber, daß sie auf diese Weise ein Paradox nur terminologisch fixiert haben, ohne einen Ausweg gefunden zu haben.

Ich bin der Meinung, daß diese alte Frage Nietzsches gerade auf dem »Gebiet« der Kunst eine besondere Lösung findet, und zwar, in der Auffassung des wesentlich Künstlerischen als des Spiels. Das Spiel ist nämlich etwas Reelles, Wirkliches, Diesseitiges und zugleich steht es über der wirklichen Welt, hat sein eigenes Logos, seine eigene Zeit und seinen eigenen Raum.

Das rhythmische Spiel, das in der Quintessenz der Welt beinhaltet ist, in ihrer Fundamenten, ist zugleich ein ewiges Spiel, das Spiel des Künstlers, der sich vom allem Empirisch-Alltäglichen lossagt. Diese Beschwingtheit des künstlerischen Spiels, dieser heilige dionysische Rausch, bleibt, wie weit er auch über das Wirkliche hinausgehen mag und es überwinden mag, doch zugleich als die ewige Wiederkehr des Gleichen, als diese »Sisyphusarbeit«, das ontologische Fundament von allem Wirklichen, das Sein des gesamten Seienden.

Das Spiel als künstlerische Inspiration, als schöpferisches Spiel des Geistes, das alles zwingt, in seiner d. h. in künstlerischer Form zu erscheinen, das sogar gestattet, daß »man auch Kirchen und Göttergräber liebt«, daß man über diesen »Denkmälern alter Weltverleumder« lacht und jauchzt, das zugleich leidenschaftlicher Ruf nach Ewigkeit und leichter Reigentanz ist, das ein »Würfelspiel mit Göttern« ist und das uns von dem Geist der Schwere erlöst — überwindet jedwede Mühsal, das Alltagsleben des Menschen. In dieser mitreißend künstlerischen Apologie der Kunst nennt Nietzsche an keiner einzigen Stelle explicitis verbis die Kunst oder die Ästhetik. Diese Worte finden wir im ganzen Zarathustra überhaupt nicht, und gerade hier ist — z. B. fast in dem ganzen dritten Teil — das Bild des künslerischen Schöpfertums zutiefst gedanklich und künstlerisch entworfen. Das sind keine Worte über das Schaffen, das ist das Schaffen selbst, das den »Sinn des Schaffens« ausspricht:

»Wenn je ein Hauch zu mir kam vom schöpferischen Hauche, und von jener himmlischen Not, die noch Zufälle zwingt, Sternen-Reigen zu tanzen:

Wenn ich je mit dem Lachen des schöpferischen Blitzes lachte, dem der lange Donner der Tat grollend, aber gehorsam nachfolgt:

Wann ich je am Göttertisch der Erd mit Göttern Würfel spielte, daß die Erde bebte und brach und Feuerflüsse heraufschob:

— denn ein Göttertisch ist die Erde, und zitternd von schöpferischen neuen Worten und Götter-Würfen:

o, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzetlichen Ring der Ringe — dem Ring der Wiederkunft?

Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe: denn ich liebe dich, o Ewigkeit!

Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!«

(Schlechta-Ausgabe, Bd. II, S. 474—475).

"A History of Esthetics" attempted this contrast in Nietzsche to Ibsen by introducing the term "immanent transcendence" (p. 472): but it seems to me that in this way they only terminologically a paradox

fixed without having found a way out.

I am of the opinion that this old question of Nietzsche's finds a special solution precisely in the "area" of art, namely, in the conception of what is essentially artistic as play.

The game is something real, actual, this world and at the same time it stands above the real world, has its own logos, its own time and its own space.

The rhythmic game that is contained in the quintessence of the world, in its foundations, is at the same time an eternal game, the game of the artist who renounces everything empirical and everyday. This exhilaration of artistic play, this holy Dionysian intoxication, remains, however far it may go beyond the real and overcome it, but at the same time as the eternal return of the same, as this "Sisyphean labor," the ontological foundation of everything real , the being of all beings.

Play as artistic inspiration, as creative play of the spirit that forces everything to be in its d. H. to appear in artistic form, which even allows "one also loves churches and graves of gods", that one laughs and rejoices at these "monuments to ancient world detractors", which is at the same time a passionate call to eternity and a light round dance, that's one "Dice game with gods" and that frees us from the spirit of heaviness -

overcomes any hardship, the everyday life of man. In this rousing artistic apology for art, Nietzsche never explicitly mentions art or aesthetics at any point. We do not find these words at all in the whole of Zarathustra, and it is precisely here - e.g. For example, in almost the whole of the third part, the picture of artistic creativity is designed in a profoundly intellectual and artistic way. These are not words about creating, it is creating itself, which conveys the "meaning of creating"

pronounce:

"If ever a breath came to me from the creative breath, and from that heavenly need, which still forces chance to dance the starry dance:

If I ever laughed with the laughter of creative lightning, which the long thunder of action follows, rumbling but obedient: If ever I played dice with the gods at the gods' table of the earth, so that the earth trembled and broke and pushed up rivers of fire:

— for the earth is a table of gods, and tremble with creative new

words and gods' throws:

oh, how should I not be fervent after eternity and after the nuptial ring of rings—the ring of the Second Coming?

Never have I found the woman from whom I liked children, except this woman whom I love: for I love you, O eternity!

For I love you, O eternity!'

(Schlechta edition, vol. II, pp. 474-475).

Wenn man also einmal als Künstler die Kunst gelebt hat, wie soll man dann nicht nach der Ewigkeit sehnen, wie soll man dann nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen wünschen? Das einzige Weib, das er liebt, diese Ewigkeit als »Ring der Ringe«, als die ewige Wiederkehr des Gleichen ist für ihn jener Hauch des schöpferischen Geistes, der als Kunst, *Spiel* ist. Nur das Spiel ist ewig, und *als solche Ewigkeit* kann es wirklich *geliebt werden.* Jede andere Ewigkeit als reale Stagnierung oder ideelle christilich-metaphysische Illusion sollte Gegenstand der Negation, des Haßes und nicht der Liebe sein.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen, ermöglicht durch den Tod Gottes und den Übermenschen als der Inkarnation des Willens zur Macht, als Kunst also, ist *mit dem Spiel* identisch. Das Spiel — im Gegensatz zur Arbeit/und Nietzsche hat schon in einer seiner frühesten Schriften unter dem Titel »Der griechische Staat« ge,-sagt, daß »Arbeit Schande ist«) — kann kein Ziel außer seiner selbst kennen, das Spiel ist kein Spiel, wenn es nicht frei ist, wenn es etwas dient, wenn es einem äußeren Zweck dientlich ist, wenn dadurch das Spiel irgend etwas außer dem Spiel selbst gefördert werden soll, wenn es sich überhaupt wegen irgend etwas und im Namen von irgend etwas abspielt. Die Ziellosigkeit des Spiels ist sein wahres Ziel. Es ist an und für sich ein ewiger schöpferischer Impuls, der Geist des Erfinderischen, die Freiheit der Kombinatorik, schöpferische Phantasie. Das Spiel ist wie die Kunst: es hat ein Ziel, von dem das Spiel nicht transzendiert wird, seine Zeit und sein Raum sind nur für und durch das Spiel, es lebt außerhalb der sgn. »realen Geschichte«. Das Spiel schafft in seiner Unschuld sich selbst und vernichtet sich ständig, es beginnt immer wieder von Neuem, das Spiel ist die ewige Wiederkehr.

Bereits Kant hat in seiner These von dem Gefallen ohne alles Interesse ferner von dem »freien Spiel« — als der Harmonie unserer Fähigkeiten, der Harmonie der sinnlichen Imagination und Intelligenz — auf die Bedeutung des Spiels für das Künstlerische hingewiesen. »Die Spontaneität im Spiel der Erkenntnisvermögen, ... macht den gedachten Begriff zur Vermittlung der Verknüpung der Gebiete der Naturbegriffe mit dem Freiheitsbegriffe ...» (Kant, Kritik der Urteilskraft, in Kants Werke, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, Bd. V. S. 197). Schiller hat eben diese spezifische Interessenlogigkeit[4] dem Spieltrieb gleichgesetzt, denn er als die Grundlage seiner Ästhetik bezeichnete, »Der Mensch gehört nur sich selbst, wenn er spielt; und er spielt nur, wenn er sich selbst gehört«. Spencer hat ebenfalls die Kunst in so mancher Hinsicht

[4] Eine »spezifische« deshalb, weil — wie Heidegger richtig gesagt hat (Nietzsche, Bd. I, S. 126 u. a.) bei der Deutung von Kants Gedanken — den weder Nietzsche noch Schopenhauer richtig verstanden haben — das Urteil des Geschmacks enthält doch ein gewißes Interesse, allerdings nur für das rein Ästhetische in einem bestimmten Gegenstand, und nicht für *irgend etwas anderes,* nicht einmal für seine reale Existenz. Erst wenn wir uns völlig von den gesamten pragmatischen Interessen lossagen, können wir ein wirkliches Interesse zeigen für das Ästhetische, uns auf das reine Urteil des Geschmacks konzentrieren.

So once an artist has lived art, how can one not long for eternity, how then can one not wish for the eternal recurrence of the same? The only woman he loves, this eternity as the "ring of rings," as the eternal

return of the same, is for him that breath of the creative spirit, which as art is play. Only play is eternal, and as such eternity it can really be loved. Any eternity other than real stagnation or ideal Christian-metaphysical illusion should be the object of negation, of salvation and not of love.

The eternal return of the same thing, made possible by the death of God and the superman as the incarnation of the will to power, that is, as art, is identical with play. The game -

in contrast to the work/ and Nietzsche already wrote in one of his earliest writings under the title "The Greek State" -

says that "work is a shame") - can know no end but itself, the game is not a game if it is not free, if it serves something, if it serves an external purpose, if thereby the game becomes something else to be demanded of the game itself, if it happens because of anything at all and in the name of anything. The aimlessness of the game is its true goal. It is in and of itself an eternal creative impulse, the spirit of the inventive, the freedom of combination, creative imagination. The game is like art: it has a goal from which the game is not transcended, its time and space are only for and through the game, it lives outside the so-called. "real history". In its innocence, the game creates itself and constantly destroys itself, it always begins anew, the game is eternal recurrence.

In his thesis of pleasing without any interest, Kant already pointed out the importance of play for the artistic, as well as "free play" - as the harmony of our abilities, the harmony of sensual imagination and intelligence. »Spontaneity in the game of cognitive faculties,

. . . . makes the imaginary concept mediate the linking of the areas of the concepts of nature with the concept of freedom...»

(Kant, Critique of Judgment, in Kant's Works, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, vol. V. p. 197). Schiller equated this specific logic of interest4 with the play instinct, because he described the basis of his aesthetics as follows: “People only belong to themselves when they play; and he plays only when he belongs to himself." Spencer also has art in many respects 1 "specific" because — as Heidegger rightly said (Nietzsche, vol. I, p. 126 et al.) when interpreting Kant's thoughts — neither Nietzsche nor Schopenhauer correctly have understood - the judgment of taste contains a certain interest, however, only for the purely aesthetic in a certain object, and not for anything else, not even for its real existence. Only when we completely break away from all

pragmatic interests can we show a real interest in the aesthetic and concentrate on the pure judgment of taste.

mit dem Spiel identifiziert, eingentlich mit einer Art Luxus, Kräfteüberschuß, Vitalität, die das Bedürfnis hat, sich zu verbrauchen ohne jedes andere Ziel als das Verbrauchen selbst. Schön ist seiner Meinung nach nur das, was nicht nützlich ist.[5]

In seinem berühmten Buch »Homo ludens« hat J. Huisinga eine fast klassische Definition des Spiels[6] gegeben: »Der Form nach betrachtet kann man das Spiel also zusammenfassend eine freie Handlung nennen, die als 'nicht so gemeint' und außerhalb des gewöhnlichen Lebens stehend empfinden wird und trotzdem den Spieler völlig in Beschlag nehmen kann, an die kein materielles Interesse geknüpft ist und mit der kein Nutzen erworben wird, die sich innerhalb einer eigens bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raum vollzieht, die nach bestimmten Regeln ordnungsgemäß verläuft und Gemeinschaftsverbände ins Leben ruft, die ihrerseits sich gern mit einem Geheimnis umgeben oder durch Verkleidung als anders als die gewöhnliche Welt herausheben« (J. Huizinga: Homo Ludens, Rowolt, Hamburg, 1956, str. 20).

Huizinga zufolge — dessen allgemeiner Standpunkt jedoch keinesfalls dem Nietzsches zu vergleichen ist — ist das Spiel also eine »Handlung«, in einer »eigens bestimmten Zeit«, die wir als eine »nicht so gemeinte« anerkennen, die ein Geheimnis, ein Mysterium ist und ihre Ausnahmestellung in Bezug auf die »gewöhnliche Welt« betont. Dies scheinen in der Tat Nietzsches Thesen über das Spiel, die Kunst und die ewige Wiederkehr konsequent zu Ende gedacht zu sein. Das Spiel ist vor allem Handlung, also jene menschliche Dimension, in der der Mensch, im Gegensatz zu Passivität (weil er sonst der Pion, höherer Mächte bleibe), erst zum Menschen wird. Inwiefern ist jedoch die Zeit des Spiels bestimmt, inwiefern hat das Spiel den Charakter von etwas Beschränktem? Insofern, weil es frei von der sgn. gewöhnlichen Zeit ist, weil es in seiner eigenen Zeit lebt und sich abspielt, die eine »Ausnahmezeit« ist — »eine Ausnahme« im Hinblick auf die gewöhnliche Welt, die Welt der materiellen Interessen und der Nützlichkeit, die Welt der funktionellen Zeit, der Zeit, in der alles rationell aufgefaßt wird ,in der es keine »Geheimnisse« gibt (und auch die ewige Wiederkehr ist — wie wir gesehen haben — eine Rätsel), in der es alle immer eilig haben und in der niemand Zeit hat für die wirkliche

[5] So hält Spencer jene tierischen Organe, die notwendig, nützlich sind nicht für schön. Der Glanz des Felles oder des Gefieders hingegen sind schön, weil sie nicht nutzbringend sind. Die Türme und Schießscharten an mittelalterlichen Burgen waren für die Menschen des Mittelalters höchstwahrscheinlich uninteressant, ja sogar häßlich, weil sie genau wußten, wozu sie dienen. Für uns sind sie zum Schmuck geworden, weil sie nicht mehr nützlich sind, weil ihre ursprüngliche Funktionalität verlorengegangen ist.

[6] Über den Begriff des Spiels siehe noch folgende interessante Arbeiten: E. Fink »Das Spiel als Weltsymbol«, Stuttgart, 1960 (erschienen auch in französischer Sprache »Le Jeu comme Symbole du Monde, Paris, 1966); ferner von Roger Caillois »Les Jeux et les Hommes, Paris, 1958. Über das Spiel als einer von seinen wichtigsten philosophischen Präokkupationen sprach und schrieb auch Kostas Axelos in einer Reihe von Vorträgen und Werken.

identified with the game, actually with a kind of luxury, excess strength, vitality that has the need to consume itself without any other goal than consumption itself. In his opinion, only what is not useful is

already. 5

In his famous book »Homo ludens«, J. Huisinga gave an almost classical definition of play6: »So, in terms of form, play can be summed up as a free action that is considered 'not meant to be' and outside of ordinary life will feel and yet can completely absorb the player, to which no material interest is attached and with which no benefit is acquired, which takes place within a specially determined time and space, which is carried out according to specific rules proceeds in an orderly manner and gives rise to communities of community, which in turn may shroud themselves in mystery or distinguish themselves by disguise as different from the ordinary world" (J.

Huizinga: Homo Ludens, Rowolt, Hamburg, 1956, str. 20).

According to Huizinga - whose general point of view is in no way comparable to that of Nietzsche - the game is thus an "action", in a "specifically determined time", which we recognize as "not so meant", which is a mystery, a mystery and emphasizes its exceptional position in relation to the »ordinary world«. In fact, this seems to have been thought through to the end of Nietzsche's theses on play, art and eternal return. The game is above all action, that is, that human dimension in which man, in contrast to passivity (because otherwise he would remain the pion of higher powers), only becomes human. To what extent, however, is the time of the game determined, to what extent does the game have the character of something restricted?

Insofar as it is free from the so-called. ordinary time because it lives and happens in its own time, which is an "exceptional time"

is - "an exception" with respect to the ordinary world, the world of material interests and utility, the world of functional time, the time when everything is rationally conceived, when there are no "secrets" (and Eternal return is also - as we have seen - a puzzle in which everyone is always in a hurry and in which nobody has time for the real 6 Thus Spencer considers those animal organs which are necessary, useful not to be beautiful. On the other hand, the shine of the fur or the plumage is beautiful because it is not useful. The towers and loopholes on medieval castles were most likely uninteresting, even ugly, for the people of the Middle Ages, because they knew exactly what they were for. For us they have become ornaments because they are no longer useful because their original functionality has been lost.

8 On the concept of play, see the following interesting works: E. Fink, Das Spiel als Weltsymbol, Stuttgart, 1960 (also published in French, Le Jeu comme symbols du Monde, Paris, 1966); also by Roger Calllol's Les Jeu x et les Hommes, Paris, 1958. Kostas Axelos also spoke and wrote about the game as one of his most important philosophical preoccupations in a series of lectures and works.

Zeit, d. h. für das Spiel. Die Beschränktheit in Bezug auf den übrigen, den sogenannten realen, alltäglichen Ablauf der Zeit, einer Zeit, die sich nicht wiederholt, sondern sich immerwährend technisch und gesellschaftlich »entwickelt« auf ein genau bestimmtes Ziel zu: auf das Paradies im Himmel oder auf Erden zu. Die Fiktivität des fiktiven Spiels liegt ebenfalls nicht in ihrer Jenseitigkeit, nicht darin das es ein gedankliches Gebilde im Sinne des Daseins in einer nichtrealen, intelligiblen, nur gedachten Sphäre wäre. Das Spiel ist nur in dem Sinne irreal und »fiktiv«, wenn als die »wahre«, diesseitige, reale Welt die Arbeit aufgefaßt wird, insofern das alltägliche Kümmern um die Bedürnfnisse des Alltagslebens als das wahre Leben verstanden wird, und nicht jenes »Ausnahmeleben«, nicht das Leben des Künstlers. Ist jedoch menschlicher und demzufolge realer die Welt des Spiels oder die Welt der Arbeit, die Welt der Besessenheit und Leidenschaften oder die der kühlen Berechenbarkeit, die Welt der Lebensfülle und Freude oder der Erfüllung der moralischen Normen, die Welt des Rausches, der Beschwingtheit oder die Welt der Mühsal, der Leiden der Askese?

Dionysos oder der Gekreuzigte? — fragt sich Nietzsche kurz vor dem Eintritt der geistigen Umnachtung. Kunst oder Moral? Die ewige Wiederkehr des Gleichen oder ein mühseliger »Fortschritt« in der realen Geschichte? Das sind fundamentale Fragen, bei denen sich Nietzsche immer entschieden für die erste Möglichkeit ausspricht.

Das ewige Spiel des Künstlers, die ewige Wiederkehr der Kunst kann den ihr angemessenen Ausdruck einzig im Künstlerischen finden. Zarathustra spricht es im Augenblick der höchsten Inspiration aus:

> »... Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.
> Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — *nicht* zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben:
> — Ich komme ewig Wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Größten und auch im Kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, —
> — daß ich wieder das Wort spreche vom großen Erden — und Menschen- Mittage, daß ich wieder den Menschen der Übermenschen kunde«. (Schlechta-Ausgabe, Bd. II, S. 466/467).

Der Künstler kehrt immer zu seinem eigenen künstlerischen Leben zurück, das sowohl die »kleinen als auch die großen« Dinge mit den Augen des Künstlers betrachtet (denn für den Künstler ist *alles* Gegenstand der Kunst) und so die ewige Wiederkehr des Gleichen verkündet und den Übermenschen ankündigt. Das Spiel des Künstlers, seine ewige Wiederkehr als Wesen und einzige Möglichkeit seines Lebens und der Übermensch als einziges authentisches Dasein in der nichtauthentischen Welt der letzten Menschen — als der Gedanke des »Salzes der Erde« drückt diese Welt aus, wie sie in ihrem wirklichen Dasein ist und nicht in der verlogenen,

time, i.e. H. for the game. The limitations in relation to the rest of the world, the so-called real, everyday course of time, a time that does not repeat itself but is always technically and socially "developing"

towards a precisely defined goal: towards paradise in heaven or on earth to. The fic-tivity of the fictive game also does not lie in its otherworldliness, not in the fact that it is a mental structure in the sense of existence in a non-real, intelligible, only imaginary sphere. Play is unreal and "fictitious" only in the sense that work is understood as the "true," this world, real world, insofar as everyday care for the needs of everyday life is understood as real life, and not that

"Exceptional life," not the artist's life. However, more human and therefore more real is the world of play or the world of work, the world of obsession and passion or that of cool predictability, the world of fullness and joy or the fulfillment of moral norms, the world of intoxication, exhilaration or the world of hardship, the suffering of asceticism?

Dionysus or the Crucified? — Nietzsche asks himself shortly before the onset of mental derangement. Art or morality?

The eternal recurrence of the same or a laborious "progress" in real history? These are fundamental questions, with which Nietzsche always decided in favor of the first possibility.

The eternal play of the artist, the eternal return of art can only find its appropriate expression in the artistic. Zarathustra expresses it at the moment of highest inspiration:

» . . . I myself belong to the causes of the eternal return.

I come again, with this sun, with this earth, with this eagle, with this serpent - not to a new life or better life or life like it:

— I will always come back to this same and same life, in the largest and also in the smallest, that I again teach the eternal return of all things, —

— that I again speak the word of the great earth — and human noon, that I again inform men of the supermen«. (Schlechta edition, vol. II, p. 466/467).

The artist always returns to his own artistic life, which sees things "small as well as big" through the artist's eyes (for for the artist, everything is the subject of art), thus heralding the eternal recurrence of the same and announces the superman. The play of the artist, his eternal return as a being and the only possibility of his life and the superman as the only authentic existence in the non-authentic world of the last human beings

— as the thought of the "salt of the earth," this world expresses how it is in its actual existence and not in the mendacious one, 137

scheinbaren, entfremdeten Realität kleiner Seele, der Krämer, Prediger des Todes, der Taranteln, der barmherzigen, tugendhaften, »berühmten«, »gebildeten«, »Weisen«, falscher Dichter, Philister, der Bigotterie, in der Welt der blassen Höflinge, »Fliegen des Marktes,«, der Halbigen des Geistes, in der sgn. realen Welt, die eigentlich für den Menschen und das Kosmos irreal, ohne Logos und Sinn ist.

Es ist ein Paradox, daß der Denker, der sein ganzes Leben lang nach der Wirklichkeit gestrebt hat, der diejenigen, die sich von »der Erde« gelöst haben, als Giftmischer bezeichnet hat, daß der Denker, der moralische und religiöse Illusionen als metaphysiche Verblendungen entlarvt hat und der hartnäckig gegen jede Transzendenz angekämpft hat — seinen wahren menschlichen und gedankenmäßigen Gipfel nicht in der geschichtlichen Wirklichkeit gefunden hat. In diesem Sinne, in der Kontraposition zu den gedanklichen Ergebnissen der deutschen klassischen Philosophie bleibt Nietzsche doch — mit negativen Vorzeichen — in den Koordinaten dieses Denkens. Und auch die ewige Wiederkehr des Gleichen *als reale Wirklichkeit- oder Geistesgeschichte* — als konträrer Begriff zu Hegels Begriff des Fortschrittes der Geschichte in dem Bewußtsein der Freiheit — überschreitet nicht — wie konsequent sie auch aus dem Tod Gottes und dem Willen zur Macht abgeleitet sein mag — jene Grenzen, die für spekulative Systeme des philosophischen Denkens des XIX Jahrhunderts charakteristisch sind. Erst in der Kunst, also in der ewigen Wiederkehr als dem Spiel hat Nietzsche die wahre neue Dimension der Zeit gefunden, die keine wirkliche geschichtliche Zeit ist, aber auch nicht eine transzendentale Zeit — im klassischen Sinne. — Der Mensch ist nur als Künstler Mensch, seine wirkliche menschliche Erzeugung hat künstlerischen Charakter.[7] Als Künstler lebt er jedoch in seiner, »künstlerischen« Zeit, in der Zeit des Spiels, das mit der Ewigkeit kommuniziert jedoch in der Realität verankert ist, in einer Zeit also, die über den geschichtlichen Ablauf hinausgeht, weil sie ewig dauert, die aber nicht die Zeit des reinen, von der Wirklichkeit nichtbeschmutzten sakrosankten Geistes ist, sondern vielmehr die wirkliche, »könperliche«, »erfühlte«, eigene Zeit der Kunst und des ganzen Kosmos.

In dem Nietzsche das Sein und das Geschehen als Spiel, als die ewige Wiederkehr des Gleichen auffaßt, steht er nicht mehr — wie

[7] Vanja Sutlić, ein Zagreber Philosoph, hat an einer Stelle wo er auf ein *Marx'Zitat* aufmerksam macht — der bekanntlich auf den *dauernden* Wert der grieschischen Kunst, dieser »*Kindheit der Menschheit*« (Marx-Engels, Werke, Bd. 13. S. 941) hingewiesen hat — über die wahre »Version des Sozialismus«, der »die Freiheit selbst ist«, folgendes gesagt: »... die Version des Sozialismus, in der, wie an einer der genialsten Stellen seines ganzen Opus Marx sagt.... die Produktion »künstlerischen Charakter« hat, was nicht heißt, daß es sich um einen kompensatorischen Ästhetizismus neben dem grundlegenden Technizismus handelt, keinen »ästhetischen Humanismus« als der Variante einer sozialen psychohygiänischen Solution...« (Sein und Zeitgemäßigkeit, S. 357). Es scheint mir, daß in dieser These der auf diese Weise interpretierte Marx eigentlich Nietzsches Kunstauffassung als der ewigen Wiederkehr sehr nahe ist.

apparent, alienated reality of little souls, the shopkeepers, preachers of death, the tarantulas, the merciful, virtuous, "famous", "educated", "wise", false poets, philistines, bigotry, in the world of the pale courtiers, "flies of the market," the half-hearted of the spirit, in the so-called. real world, which is actually unreal for man and the cosmos, without logos and meaning.

It is a paradox that the thinker who has been striving for reality all his life, the one who turns away from

“of the earth”, as a poisoner, has described that the thinker who has unmasked moral and religious illusions as metaphysical delusions and who has stubbornly fought against every transcendence — his true human and mental summit is not in the found historical reality. In this sense, in the counterposition to the intellectual results of classical German philosophy, Nietzsche remains - with a negative sign - in the coordinates of this thinking. And the eternal recurrence of the same as real history of reality or spirit - as a contrarian concept to Hegel's concept of the progress of history in the consciousness of freedom - does not exceed - however consistent it may be from the death of God and the will to power may be derived - those limits characteristic of speculative systems of philosophical thought of the nineteenth century. Only in art, that is, in eternal return as play, did Nietzsche find the true new dimension of time, which is not real historical time, but also not transcendental time—in the classical sense. —

Man is only man as an artist, his real human creation has an artistic character.7 As an artist, however, he lives in his "artistic" time, in the time of play, which communicates with eternity, however, in the reality is anchored, i.e. in a time that goes beyond the historical course because it lasts forever, but which is not the time of the pure, sacrosanct spirit not soiled by reality, but rather the real, "physical", " felt”, own time of art and of the whole cosmos.

In which Nietzsche understands being and events as a game, as the eternal recurrence of the same, he no longer stands - like 7 Vanja Sutlić, a Zagreb philosopher, has at a point where he draws attention to a quotation from Marx eight — who, as is well known, points to the enduring value of Greek art, this "infancy of mankind" (Marx

-Engels, works, vol. 13. p. 941) has pointed out — said the following about the true "version of socialism" that "is freedom itself": "... the version of socialism, in which, as in one of the most ingenious passages of his entire opus M arx says, the production has an »artistic character«

has no "aesthetic humanism" as a variant of a social psychohygian solution, which does not mean that it is a matter of a compensatory aestheticism in addition to the fundamental technicalism. . .« (Being and Contemporaryness, p. 357). It seems to me that in this thesis, Marx, interpreted in this way, is actually very close to Nietzsche's conception of art as eternal return.

das in einem gewissen Sinn auch E. Fink behauptet — auf dem Boden, in der Geschlossenheit der europäischen Metaphysik. Nietzsches Spiel ist jedoch keine Auffassung des Seins des Menschen, das unkritisch und subjektivistisch auf das Seiende im allgemeinen übertragen wird. Man könnte eher sagen, daß bei Nietzsche das Gegenteil zutrifft: das Spiel — wie das ausgezeichnet auch E. Fink gezeigt hat — ist die Struktur des Universums, die kosmische Struktur und kein partielles, »inneres« Ding des Menschen, ein Teil seiner Intimsphäre, neben anderen Dingen, neben dem Geist, dem Willen, der Vernunft, der Gefühle. *Der Mensch ist nur in seiner Totalität Mensch, er ist Übermensch, wenn er als Künstler frei spielt und dadurch das Sein des Seienden im Universum: die ewige Wiederkehr des Gleichen, entdeckt und aussagt. Nur auf diese Weise wird die ewige Wiederkehr des Gleichen zur ewigen Widerkehr des wirklich Menschlichen d. h. des Künstlerischen.*

Das ist der große Mittag, der höchste und grundlegendste Gedanke von Nietzsches künstlerischen und philosophischen Auffassung der Kunst und seines ganzen Lebensopus.

which E. Fink also asserts in a certain sense - on the ground, in the unity of European metaphysics. However, Nietzsche's play is not a conception of human being that is uncritically and subjectivistically

transferred to beings in general. One could rather say that with Nietzsche the opposite is true: the game - as E.

Fink has shown - is the structure of the universe, the cosmic structure and not a partial, "inner" thing of man, a part of his intimate sphere, alongside other things, alongside the spirit, the will, the reason, of feelings. Man is only man in his totality, he is superman, when he plays freely as an artist and thereby discovers and expresses the being of beings in the universe: the eternal recurrence of the same. Only in this way does the eternal recurrence of the same become the eternal recurrence of the impossibly human, i. H. of the artistic.

This is the great noon, the highest and most fundamental thought of Nietzsche's artistic and philosophical conception of art and his entire life opus.

HERBERT MARCUSE: ZWISCHEN WISSENSCHAFT UND UTOPIE

Ljubomir Tadić

Beograd

»Wir müssen wenigstens die Idee des Weges zum Sozialismus, von der Wissenschaft zur Utopie im Auge haben, und nicht, wie Engels meinte, von der Utopie zur Wissenschaft.«

(Herbert Marcuse)

»Soyez realistes, demandez l'impossible« (Maiparole der französischen revolutionären Studenten, 1968)

I.

Es heißt, daß Marcuse der Philosoph der Jugendrevolte sei,[1] Wenn jedoch ein Denker erst im späten Alter — nicht Idol- wie manche meinen (übrigens was heiß das, ein Idol sein?), sondern philosophisches Vorbild der jungen Studentengeneration wird, dann müssen sich seine Zeitgenossen begründet und ernsthaft fragen: Was ist an dem Gedanken eines alten Mannes so anziehend für die junge Generation, die überall auf unserem Planeten gerade gegen das Alte, Verschrumpfte und Verknöcherte aufsteht? Wenn Herbert Marcuse wirklich der Philosoph der jungen Generation ist, dann ist sein 70. Geburstag von den jungen Studenten (und nicht nur von ihnen) auf würdige Weise in dem erst verstrichenen stürmischen Jahr 1968 auf der ganzen Welt begangen worden, indem sie diese Feier symbolisch mit dem 150. Geburstag Karl Marx', des anerkanntesten Denkers der sozialistischen Revolution verbunden haben.

[1] So denkt Jürgen Habermas. hrsg. von Jürgen Habermas, Suhrkamp, Frankfurt a/Main, 1968 S. 13

HERBERT MARCUSE:

BETWEEN SCIENCE AND UTOPIA

Love and Tadić

White City

"We must at least have in mind the idea of the road to socialism, from science to utopia, and not, as Engels thought, from utopia to science."

(Herbert Marcuse)

»Be realistic, ask for Vimpossible«

(May slogan of the French revolutionary students, 1968)

I .

It is said that Marcuse is the philosopher of the youth revolt

However, when a thinker only becomes late in life—not an idol like some people (what does that mean, being an idol?), but a philosophical role model for the young generation of students, then his contemporaries have to reason and ask seriously: What's on the thought of an old man so appealing to the young generation that is rising up against the old, shriveled and ossified everywhere on our planet? If Herbert Marcuse is really the philosopher of the young generation, then his 70th birthday has been celebrated in a dignified way by the young students (and not only them) all over the world in the just passed stormy year 1968 by symbolically linked this celebration to the 150th birthday of Karl M arx, the most recognized thinker of the socialist revolution.

1 So d enkt Jurg e n Habermas, eds. von Jurgen Habermas, Suhrkamp, F ra n k fu rt a/Main, 1968 p. 13

Wenn es jedoch strittig ist, ob Herbert Marcuse der Philosoph der Aufruhr der Jugend ist, so ist es doch wieder unbestritten, daß er zu den meistumstrittenen großen Denkern unserer Zeit zählt — so unbestritten, daß dieses Umstrittensein unaufhörlich als selbstverständlicher Allgemeinplatz überall haraussgestellt wird. Er ist auch in der Tat sowohl von »links« als auch von »rechts« angegriffen.[3]
Von Gegnern und Freunden kritisiert. So hat Mitte des vergangenen Jahres der bekannte Frankfurter Philosoph und Soziologe Jürgen Habermas, von dem sich nicht sagen läßt, daß er kein Freund Marcuses sei, gemeinsam mit seinen jungen Mitarbeitern ein Buch veröffentlicht, in dem, (für die deutsche Universitätstradition) auf ungewöhnliche Weise Marcuses 70. Geburtstag begangen wird. Es ist dies keineswegs eine »Festschrift«, sondern wie Habermas selbst betont, sind die jungen Philosophen und Soziologen nicht zur Feier sondern vielmehr zur Kritik eingeladen. Und zu welch einer schonungslosen Kritik! Es ist also von einer ganz besonderen Ehrenbezeichnung Marcuse gegenüber die Rede, sofern sich, um die Worte Habermas' zu zitieren, diese Kategorie auf Marcuse überhaupt anwenden läßt.[4]

Wenn demnach die »kritische Theorie der Gesellschaft« — und Marcuse gehört zu ihren prominentesten Vertretern- zu ihren wesentlichen Prinzipien die Tatsache zählt, daß sie auch sich selbst gegenüber kritisch ist, das heißt gegenüber ihren eigenen

---

[2] Marcuse wurde Mitte 1898 in Berlin geboren. Er studierte in Berlin und Freiburg Philosophie, wo er auch doktorierte. Vor dem Nazismus emigrierte er im Jahre 1933 nach Genf und im Jahre 1934 nach New York. Vor der Emigration arbeitete er im Frankfurter »Institut für Sozialforschung« Horkheimers und schrieb in der Zeitschrift dieses Institutes »Zeitschrift für Sozialforschung«. Diese Zusammenarbeit setzte er auch nach der Verlegung des Institutes nach Paris und später nach New York fort. Aus seiner Pariser Zeit sind die bekanntesten Marcuseschen Beiträge in dieser Zeitschrift in dem, Mitte der 60-iger Jahre erschienenen, Buch »Kultur und Gesellschaft« bei »Suhrkamp« veröffentlicht worden. Aus der früheren Periode stammt das Marcusesche Werk »Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit«, das im Jahre 1932 erschienen ist (zweite Ausgabe im vergangenen Jahr), gleichzeitig mit einigen Marxschen Schriften über den jungen Marx und unter starkem Einfluß der Heideggerschen Philosophie. Seit dieser Zeit sind in Amerika vier Bücher veröffentlicht worden: Reason and Revolution. Hegel and the Rise of the Social Theory. 1941, ferner »Eros and Civilisation«, 1955, »Soviet Marxism, 1958 und schließlich »One Dimensional Man«, 1964. Jetzt liest Marcuse an der Universität San Diego in Kalifornien. Er gastierte zweimal in Jugoslawien (an der Sommerschule von Korčula) zum letztenmal im August vorigen Jahres, wo er beachtete Vorlesungen hielt. Marcuse ist Mitglied des Redaktionsrates der philosophischen Zeitschrift PRAXIS.

[3] Im vergangenen Jahr wurde, während Marcuses Gastvorlesungen in Jugoslawien, von einer Zagreber Zeitung ein Beitrag aus dem Ausland veröffentlicht, in dem es heißt, daß Marcuse der Tod von der amerikanischen Rechten droht. Etwas früher übertrug eine Beograder Wochenzeitung vollig unkritisch einen Artikel aus sowjetischen Quellen, in dem die Lehre Marcuses heftig und vulgär angegriffen wird und auf einer retuschierten Fotografie, offensichtlich aus der gleichen Quelle, Marcuses Augen an den Blick des Satans im Menschenbild gemahnen.

[4] Vergleiche Habermas, angeführtes Werk, S. 10, 11

However, if it is disputed whether Herbert Marcuse is the philosopher of the rebellion of youth, it is nevertheless undisputed that he is one of the most controversial great thinkers of our time - so undisputed that

this being controversial is incessantly taken for granted commonplace liberali haraussposed.

He is also in fact both from the "left" and from the "right"

attacked.3

Criticized by opponents and friends. In the middle of last year, for example, the well-known Frankfurt philosopher and sociologist Jurgen Habermas, of whom it cannot be said that he was not a friend of Marcuse, published a book together with his young colleagues in which (for the German university tradition) Marcuse's 70th birthday is celebrated in an unusual way. This is by no means a »commemorative publication«; rather, as Habermas himself emphasizes, the young philosophers and sociologists are invited not to celebrate but rather to criticize. And what ruthless criticism! There is therefore talk of a very special honorary designation for Marcuse, insofar as, to quote Habermas' words, this category can be applied to Marcuse at all.4

If, accordingly, the "critical theory of society" - and Marcuse is one of its most prominent representatives - counts among its essential principles the fact that it is also critical of itself, i.e. of its own 2 Marcuse was born in mid-1898 in Berlin born. He studied philosophy in Berlin and Freiburg, where he also did his doctorate. Before Nazism he emigrated to Geneva in 1933 and to New York in 1934. Before emigrating, he worked in the Frankfurt »Institute for Social Research«

Horkheim and wrote in the journal of this institute "Journal for Social Research." He continued this collaboration after the institute moved to P aris and later to New York. The most well-known of Marcuse's contributions to this periodical from his P ariser period were published in the book Kultur und Gesellschaft, published by Suhrkamp in the mid-1960s. Marcuse's work »Hegel's Ontology and the Foundation of a Theory of Historicity«, which appeared in 1932 (second edition last year), comes from the earlier period, together with some of Marx's writings about the young Marx and under the strong influence of Heidegger's philosophy. Since that time four books have been published in America: Reason and Revolution. Hegel and the Rise of the Social Theory. 1941, then Eros and Civilization, 1955, Soviet Marxism, 1958, and finally One Dimensional Man, 1964. Marcuse is now a lecturer at the University of San Diego, California. He visited Yugoslavia twice (at the Korčula summer school), the last time in August last year, where he gave distinguished lectures. Marcuse is a member of the editorial board of the philosophical

journal PRAXIS.

3 Last year, during Marcuse's guest lectures in Yugoslavia, a Zagreb newspaper published an article from abroad saying that Marcuse was threatened with death by the American right. A little earlier, a Belgrade weekly newspaper uncritically transferred an article from Soviet sources in which the teaching of Marcuse was violently and vulgarly attacked, and in a retouched photograph, apparently from the same source, Marcuse's eyes to Satan's gaze reminded in the human image.

4 Compare Habermas, work cited, pp. 10, 11

Trägern, dann dürfte völlig klar sein, daß einem praktischen, historischen Denker, zum Unterschied vom Fachphilosophen, wahre Kritik als höchste Ehre dienen kann.[5] Denn wahre Kritik und praktisch-historische Bewahrheitung der Ideen sind die beste Garantie für die Realisierbarkeit einer Theorie und den Wert ihres gesellschaftlichen Trägers.

Markuses philosophisches und soziologisches Werk (diese Ausdrücke sollen in rein bedingtem Sinn aufgefaßt werden, da Marcuse selbst, wie wir bereits gesagt haben, seine Theorie »kritische Theorie der Gesellschaft« nennt) ist umfangmäßig und nach seiner Bedeutung zu groß, als daß es in einem angemessenen Aufsatz aufgezeigt und kritisch beleuchtet werden könnte. Unser Ehrgeiz überschreitet daher nicht den Rahmen eines intellektuellen Portraits, das sich auf die Bestimmung der Hauptprobleme beschränkt und stellenweise auf mögliche Antworten hinweist.

In den letzten vierzig Jahren entwickelte sich die Theorie Marcuses unter dem fundamentalen Einfluß von Marx, trug aber bereits von Anfang an Züge einer phänomenologischen Analyse, besonders der Existenzphilosophie Heideggers und nicht geringerer Einflüsse von Hegel, Freud, Bloch, Fourier, Max Weber und Lukacs. Diese Tatsache allein reicht bereits aus, um die Authentizität von Marcuses Marxismus zu bestreiten, denn man kann z. B. gleich die Frage stellen — nicht allen wie, sondern ob überhaupt ein phänomenologisch ausgerichteter Marxismus möglich ist- wenn sich Phänomenologie und Dialektik nicht gegenseitig aufheben sollen.[6] Auf ähnliche Weise läßt sich die Frage erheben, ob eine

[5] Eben da, S. 9: Allein Metakritik kann einem Philosophen der Kritik zur Ehre gereichenen«.

[6] Vergleiche Alfred Schmidt, Existential — Ontologie und hisotrischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in der erwähnten Habermas'schen Sammlung, S. 42. Gleichfalls ist richtig, daß Marcuse, sozusagen seit er begann, sich mit dem Marxismus zu befassen, bis zum »eindimensionalen Menschen« unter dem Einfluß der Phänomenologie Husserls, aber besonders Heideggers, gestanden hat. Davon zeugen zahlreiche Schriften, die in der Zeit von 1928 bis 1932 veröffentlicht wurden, begonnen mit den »Beiträgen zur Phänomenologie des historischen Materialismus« bis hin zu den »Neuen Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus«. Marcuse kehrt auch späterhin zu den Problemen des Existenzialismus, sei es in der Kritik der Theorie des totalen Staates, sei es im Dialog mit Sartre, zurück (vergleiche sein Buch »Kultur und Gesellschaft« I, S. 47 und weiter auch bei »Kultur und Gesellschaft« II, S. 49 FF.). Und trotzdem ist das bedeutendste Werk Marcuses aus der frühen Periode, das unter dem Einfluß von Heideggers Philosophie entstanden ist, »Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit«. Mit Recht wird betont, daß Marcuse dem französischen Linksexistenzialismus J. P. Sartres und M. Merlau-Pontys vorangeht, der erst nach dem zweiten Weltkrieg entstanden ist (vergl. z. B. Alfred Schmidt. a.a. O., S. 25). Habermas, a. a. O, S. 12 verweist darauf, daß das existenzialistische Element in der Marcuseschen Theorie lebendig geblieben sei, das es ihm ermöglicht, die resignierte Zurückhaltung gegenüber der Praxis umzugehen, die sich aus seiner Analyse aufdrängt. Es bleibt das Problem, in welchem Maße Marcuses Auffassung von der Geschichte einen stärkeren Stempel der Heideggerschen »Geschichtlichkeit des Daseins« als der Marxschen Geschichtsauffassung trägt. Hiermit ist auch die Frage von Marcuses Revolutionsauffasung verbunden, die nach der Schmidtschen Interpretation (A. a. O. S. 26) nicht auch notwendigerweise Form geschicht-

Tragern, then it should be perfectly clear that true criticism can serve as the highest honor for a practical, historical thinker, in contrast to a specialist philosopher.6 Because true criticism and practical-historical

verification of ideas are the best guarantee for the feasibility of Theory and the value of its social carrier.

Markuse's philosophical and sociological work (these terms should be taken in a purely conditional sense, since Marcuse himself, as we have already said, calls his theory "the critical theory of society") is vast and too great in importance to it could be demonstrated and critically examined in an appropriate essay. Our ambition therefore does not go beyond the scope of an intellectual portrait, limited to identifying the main problems and pointing out in places possible answers.

In the last forty years, Marcuse's theory has developed under the fundamental influence of Marx, but from the very beginning it bore traits of phenomenological analysis, particularly Heidegger's existential philosophy and no lesser influences of Hegel, Freud, Bloch, Fourier, Max Weber and lukacs This fact alone is enough to dispute the authenticity of Marcuse's Marxism, because one can e.g. B. immediately ask the question - not all how, but whether a phenomenologically oriented Marxism is possible at all - if phenomenology and dialectics are not to cancel each other out. 9: Only metacriticism can do credit to a philosopher of criticism.

8 Compare Alfred Schmidt, Existential — Ontologie und hisotricer M aterialism bei Herbert Marcuse, in the aforementioned H aberm as collection, p. 42. It is also correct that Marcuse, so to speak, since he began using the M to deal with arxism until the "one-dimensional man" was under the influence of the phenomenology of Husserl, but especially Heidegger. Numerous writings that were published between 1928 and 1932 bear witness to this, starting with the "Contributions to the Phenomenology of Historical Materialism" through to the "New Sources for the Foundation of Historical Materialism". Marcuse also later returned to the problems of existentialism, whether in a critique of the theory of the total state or in a dialogue with Sartre (compare his book Culture and Society I, p. 47 and w pus too

"Culture and Society" II, p. 49 ff.). And yet the most important work by Marcuse from the early period, which arose under the influence of Heidegger's philosophy, is "Hegel's Ontology and the Foundation of a Theory of Historicity". It is rightly emphasized that Marcuse preceded the French left-wing existentialism of J. P. S artres and M. Merlau-Pontys, which only arose after the Second World War (cf. e.g.

Alfred Schmidt, loc. above, p. 25). Habermas, A. a. O, p. 12 refers to the fact that the existentialist element remained alive in Marcuse's theory, enabling him to circumvent the resigned reluctance to practice

that his analysis imposes. The problem remains as to the extent to which Marcuse's conception of history bears a stronger stamp of Heidegger's "historicality of existence -

as the Marxian view of history trSgt. This is also linked to the question of Marcuse's conception of revolution, which, according to Schmidt's interpretation (cited above, p. 26), does not necessarily also include form history-143

sozialphilosophische Interpretation Freud'scher individuell-psychologischer Kategorien überhaupt möglich ist, um auf systematische Weise die vitalen Widersprüchlichkeiten der modernen Industriegesellschaft erklären zu können. Dies ist besonders problematisch, wenn es sich um die Reinterpretation des Freud'schen Realitätsprinzips in Verbindung mit dem Max Weber'schen Prinzip der Leistungsfähigkeit handelt. Und letztlich ist auch Marcuses Ausrichtung vom »wissenschaftlichen« zum »utopischen« Sozialismus nicht minder fraglich.

Vielleicht ist aber im gesamten Werk Marcuses das strittigste Problem gerade selbst Gegenstand seiner kritischen Theorie — nämlich die Kategorie der Industriegesellschaft? Ob die »Industriegesellschaft« wirklich eine selbstständige geschichtliche Kategorie — qualitativ verschieden von der bürgerlichen Gesellschaft- geworden ist, oder ob Marcuse diese Kategorie von der konservativen bürgerlichen Soziologie unserer Zeit entlehnt hat? Die Antwort auf diese Fragen ist von weittragender Bedeutung für die Untersuchung der Angemessenheit oder Unangemessenheit des kritischen Apparates der marxistischen Analyse für die veränderten historischen Lebensbedingungen unseres Jahrhunderts und, hiermit in Verbindung, auch für die Tragweite, den Erfolg oder den Mißerfolg der sozial-historischen Kritik Marcuses.

Trotzdem stehen die Versuche Marcuses, den Marxismus mit der Existenzphilosophie oder dem Freudismus zu verbinden, in unserer Zeit nicht vereinzelt da. Gleichfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die theoretischen Ergebnisse Marcuses weit

licher Entiwicklung sondern ontologischer »Bewegtheit« ist, nach der sich die menschliche Praxis nur auf die dürftige Bestimmung der »Tat« zurückführen läßt, die radikale Tat, jedoch, heute in die »action directe« überführt. Hier ist nicht der Ort, um auf die Einzelheiten des komplizierten Verhältnisses von Marcuse zu Heidegger einzugehen. Wir weisen nur darauf hin, daß Marcuse bereits im Jahre 1934 (vergl. seine »Kultur und Gesellschaft« I, S. 47 und weiter) Heidegger und seine Anhänger in Deutschland entschieden wegen des »traurigen Bildes«, das sie von dem schaffenden Menschen geschafften haben, verurteilt hat. »Die existenzielle Anthropologie« sagt Marcuse dort, »glaubt, daß Wissen sekundär sei, daß wir uns für etwas entschließen und einsetzen, womit jede meschlische Handlung Sinn und Wert erhält. Wesentlich ist nur, daß man in einer Richtung voranging ,daß man parteilich wurde.«Marcuse war sich schon damals der Tatsache bewußt, daß die »Geschichtlichkeit des Daseins« auf die »Übernahme einer Anweisung« beschränkt ist, die über das »Volk« dem »Dasein kundgetan wird.« (eben da, S. 48), so daß der Existenzialismus seine wahren historischen Mächte in den naturalistisch gefärbten »Kräften von Blut und Boden« sieht. Auf diese Weise entspricht der (nationale) Staat nicht mehr dem Menschen, sondern der Mensch dem Staat, als Träger der wahren Möglichkeiten des Daseins (aben da, S. 50). Diese Politisierung des Existenzialismus beseitigte die Freiheit als Bedingung der Wahrheit, sofern das Wesen der Freiheit an die Nation, den Staat und ihren Führer« gebunden ist. Der falsche Aktivismus der Heideggerschen Philosophie »konkretisierte« sich dadurch, daß er sich in den Dienst des Hitlerschen totalitären Staates stellte, obwohl diese Position nicht von langer Dauer war. Es blieb Marcuse überlassen, die Selbstbestimmung des Menschen vor jenen irrationalen Bestimmungen der existenziellen Anthropologie und ihrer Entwertung der Vernunft zu verteidigen, die die Geschichte auf eine nationale »Sendung« zurückführt. Es bleibt jedoch die dauernde Frage: Inwieweit ist die Philosophie Heideggers überhaupt im Stande, die Freinheit als Bedingung der Wahrheit zu sichern?

social-philosophical interpretation of Freudian individual-psychological categories is at all possible in order to be able to explain the vital contradictions of modern industrial society in a systematic

way. This is particularly problematic when it comes to reinterpreting Freud's principle of reality in connection with Max Weber's principle of efficiency. And finally, Marcuse's orientation from "scientific" to "utopian" socialism is no less questionable.

But perhaps the most contentious problem in all of Marcuse's work is itself the subject of his critical theory -

namely the category of industrial society? Has "industrial society" really become an independent historical category - qualitatively different from bourgeois society - or whether Marcuse borrowed this category from the conservative bourgeois sociology of our time?

The answer to these questions is of far-reaching importance for the investigation of the adequacy or inadequacy of the critical apparatus of Marxist analysis for the changed historical living conditions of our century and, in connection with this, also for the scope, the success or the Failure of Marcuse's socio-historical criticism.

Nevertheless, Marcuse's attempts to combine Marxism with existential philosophy or Freudism are not isolated in our time. Likewise, there can be no doubt that the theoretical results of Marcuse's far-reaching development are ontological "movements," according to which human practice can only be traced back to the tenuous definition of "act," the radical act, however, today in transferred to the »action directe«.

This is not the place to go into the details of Marcuse's complicated relationship with Heidegger. We only point out that Marcuse already in 1934 (cf. his »Culture and Society«

I, p. 47 and further) decidedly condemned Heidegger and his followers in Germany because of the "sad picture" they created of the creative human being. »The Existential Anthropology«

says Marcuse there, »believes that knowledge is secondary, that we decide and commit ourselves to something that gives every human action meaning and value. It is only essential that m preceded in one direction, that

one became partisan.« Even then, Marcuse was aware of the fact that the »historicity of existence« is limited to the »acceptance of an instruction« which is made known to »existence« via the »people«.

(ibid., p. 48), so that existentialism sees its true historical powers in the naturalistically colored "forces of blood and soil."

In this way, the (national) state no longer corresponds to man, but man to the state, as bearer of the true possibilities of existence (aben da, p. 50). This politicization of existentialism eliminated freedom as a condition of truth, in so far as the essence of freedom is tied to the nation, the state and its leader. The false activism of Heidegger's philosophy "concretized" by the fact that

he placed himself in the service of Hitler's totalitarian state, although this position did not last long. It was left to Marcuse to defend man's self-determination from those irrational determinations of existential anthropology and its devaluation of reason, which history traces back to a national "mission." However, the constant question remains: To what extent is Heidegger's philosophy in a position to ensure freedom as a condition of truth?

von jeder eklektischen Konstruktion sind, denn sie wirken durch die Kraft und Überzeugung des selbständigen intellektuellen Erfolges, denen jeder Forscher der modernern Gesellschaft als vorrangigem Wert Rechnung tragen muß.

III

Jede Analyse des Marcuse'schen Werkes muß sich, unserer Meinung nach, zunächst mit der Frage der Natur seiner Theorie befassen. »Kritische Theorie der Gesellschaft« ist die Bezeichnung, die Marcuse seiner Auffassung des Marxismus verliehen hat und teilt in dieser Hinsicht die Grundlegenden Überzeugungen des sogenannten Frankfurter Kreises, dessen repräsentativste Denker Max Horkheimer und Theodor W. Adorno sind. Gegenstand dieser Theorie ist die moderne Industriegesellschaft, die sich gegenüber früheren Gesellschaftstypen, vor allem durch den Grad der in ihr erreichten technischen Rationalität auszeichnet.[7]

Welches ist der Grundgehalt der Marcuse'schen Theorie? Vor allem ist es ihr besonderes Verhältnis zur idealistischen Philosophie der Vernunft und zum Materialismus. Denn ein Verständnis dieses Verhältnisses verhilft auch zum Verständnis der modernen Rationalisationskritik einerseits und des utopischen Gehaltes der Marcuse'schen Lehre andererseits. Ein Anlehnen der kritischen Theorie der Gesellschaft an die Philosophie geschieht durch die Umwandlung philosophischer Probleme zu wirtschaftlichen Problemen der Gesellschaft.[8] Jeder, der aber meint, daß diese Umwandlung auch eine Ökonomisierung der Philosophie bedeute, befindet sich im Irrtum. In diesem Sinne folgt Marcuse den theoretischen Wegen von Korsch' und Lukac's, unter Betonung der Tatsache, daß die neuen ökonomischen Begriffe mehr bedeuten als jene Begriffe, die die Wirtschaftswissenschaft anbietet. Die kritische Theorie ist gleichzeitig auch eine materialistische Gesellschaftstheorie, jedoch wiederum nicht im Sinne einer Konfrontation von Materialismus und Idealismus als philosophische Systeme. Es ist vielmehr von der Verbindung einer kritischen Theorie mit dem Materialismus die Rede: 1. im Sinne einer (materialistischen) Sorge um das Glück der Menschen und 2. im Sinne

[7] Vergl. Claus Offe, Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese, in der Habermas'schen Sammlung S. 73. Wie weit der Begriff der »Industriegesellschaft« strittig ist, werden wir in späteren Ausführungen aufzeigen. Für jetzt wollen wir den etwas anderen Zugang T. W. Adornos anführen, für den dieser Begriff ideologisch genutzt wird, sofern es, mit Recours auf die technischen Produktionskräfte nicht die gesellschaftlichen Beziehungen in der Produktion berücksichtigt, als den einzigen Stand dieser Produktionskräfte, der über die Gesellschaftsform entscheidet. Diese theoretische Verschiebung kann, nach Adorno, eine Ausrede in den unbestrittenen Konvergenzen der Kennzeichen bürokratischer Herrschaft in Ost und West finden (vergl. Theodor A. Adorno, Negative Dialektik, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1966, S. 153.

[8] Die Marcuseschen Auffaßungen wurden hier nicht auf Grund seiner Erörterung von »Philosophie und kritische Theorie« (in »Kultur und Gesellschaft« I, S. 102 und weiter) sowie auf Grund des zu diesem Buch im Jahre 1964, S. 7 und weiter, geschriebenen Vorworts aufgezeigt.

are of any eclectic construction, because they work through the power and conviction of independent intellectual success, which every researcher of modern society must take into account as a priority

value.

Ill

Any analysis of Marcuse's work must, in our opinion, first deal with the question of the nature of his theory. "Critical theory of society" is the term Marcuse gave to his conception of Marxism, and in this respect shares the basic beliefs of the so-called Frankfurt Circle, of which the most representative thinkers are Max Horkheimer and Theodor W. Adorno. The subject of this theory is modern industrial society, which differs from earlier types of society above all by the degree of technical rationality achieved in it.7

What is the basic content of Marcuse's theory? Above all, it is their special relationship to the idealistic philosophy of reason and to materialism. Because an understanding of this relationship also helps to understand the modern critique of rationalization on the one hand and the utopian content of Marcuse's teaching on the other. A leaning of the critical theory of society on philosophy occurs through the transformation of philosophical problems into economic problems of society.8 But anyone who thinks that this transformation also means an economization of philosophy is mistaken. In this sense, Marcuse follows the theoretical paths of Korsch' and Lukac's, emphasizing the fact that the new economic terms mean more than the terms offered by economics. At the same time, critical theory is also a materialistic social theory, but again not in the sense of a confrontation of materialism and idealism as philosophical systems. Rather, there is talk of connecting a critical theory with materialism: 1. in the sense of a (materialistic) concern for the happiness of people and 2. in the sense of 7 cf. Claus Offe, Technik und Eindim ensionalitat. A version of the technocracy thesis, in the Habermas collection, p. 73. We will show later how far the concept of “industrial society” is disputed. For now we want a slightly different approach T. W.

Adornos, for whom this term is used ideologically, insofar as it does not take into account the social relations in production, with recourse to the technical productive forces, as the only level of these productive forces that decides on the form of society. According to Adorno, this theoretical shift can find an excuse in the undisputed convergence of the characteristics of bureaucratic rule in East and West (cf. Theodor A. Adorno, Negative Dialektik, Suhrkampi Frankfurt/M , I960, p. 153.

' * Marcuse's views were not used here on the basis of his discussion of "Philosophy and Critical Theory" (in "Culture and Society" I, p. 102 and further) or on the basis of this book in 1964, p 7 and further,

written preface.

der Überzeugung, daß sich dieses Glück nur durch eine Änderung der materiallen Beziehungen der Existenz erlagen läßt. Demzufolge sind die ökonomischen Begriffe der kritischen Gesellschaftstheorie (im Gegensatz zur Wirtschaftswissenschaft) konstruktive Begriffe. Sie umfassen nicht allein die gegebene Realität sondern gleichzeitig auch ihre Beseitigung, sowie eine neue Realität. Diese Theorie ist aufs Ganze ausgerichtet, da sie den Menschen und seine Welt aus der Totalität des gesellschaftlichen Seins erklären möchte. Aus der Analyse der ökonomischen und politischen Verhältnisse ergibt sich eine Orientierung zur Veränderung auch der Grundmaßnahmen für eine vernünftige Organisation der Gesellschaft. Eine weitere Formung der neuen Gesellschaft ist jedoch nicht mehr Gegenstand einer Theorie, sie soll vielmehr als freies Werk befreiter Individuen entstehen.

Ist aber das Problem der Freiheit nicht schon längst Sache der idealistischen Philosophie? Marcuse hat diese Frage positiv beantwortet. Diese Philosophie hat bestätigt, daß die größte Möglichkeit des Menschen und des Wesens selbst in der Vernunft beruht. Und weiterhin: alles, was sich der Vernunft entgegenstellt, muß bewältigt werden. Aber die Vernunft ist nicht allein kritische Instanz für die Beurteilung aller menschlichen Dinge, sondern sie enthält auch den Begriff der Freiheit an sich. Diesem Gedanken verlieh Hegel konsequent in der gesamten philosophischen Tradition Ausdruck. Mit dem Begriff der Vernunft als der Freiheit, hat die Philosophie ihre Grenze erreicht, ihre Möglichkeiten erschöpft. Das, was noch verbleibt, die Realisierung der Vernunft, ist keine philosophische Aufgabe mehr. Kant's Behauptung, daß die Realisierung der Vernunft auf dem Wege faktischer Veränderungen nicht erforderlich sei, weil die Individuen innerhalb des Bestehenden vernünftig und frei sein können, führt, nach Marcuse zu einer Philosophie im Dienste der bürgerlichen Ordnung. Die idealistische Philosophie der Vernunft erhebt sich niemals über die Notwendigkeit, sondern richtet sich in ihr ein, indem sie diese für Freiheit erklärt. Diese Konsequenz ist im Begriff des Subjekts selbst gegeben, nach dem nur der frei ist, der von niemandem und von nichts anderem abhängig ist, der autark, d. h. sich selbst genug ist. Denn ein Verhältnis zum anderen bedeutet schon Verlust der Unabhängigkeit. Marcuse betont, daß diese Identität in der Bestimmung der eigenen Realität auf das Eigentum verweist. Daher ist das, was die Vernunft beitragen soll, nicht mehr und nicht weniger als die Konstituierung der Welt für das Ich, das heißt, für eine solche Allgemeinheit, in der sich das vernünftige Subjekt selbst mit anderen vernünftigen Subjekten findet. Diese scheinbare Dynamik, aber faktische Statik bezeichnet Marcuse mit Eigentümer-Bewegungsfähigkeit. Sie proklamiert Entwicklung, hier ist jedoch wahre Entwicklung nicht Veränderung, die Entstehung von etwas anderem. An ihrem Ende steht nichts, was nicht bereits »an sich« zu Beginn gewesen wäre. Die philosophische Sorge um den Menschen ist die Sorge um das Recht des Indivi duums als eines Subjekts der Veränderung und des Erwerbs in der bürgerlichen Gesellschaft.

the conviction that this happiness can only be achieved through a change in the material relationships of existence. Consequently, the economic concepts of critical social theory (in contrast to economics) are constructive concepts. They include not only the given reality, but also its removal and a new reality. This theory is oriented towards the whole, since it would like to explain man and his world in terms of the totality of social existence.

From the analysis of the economic and political conditions, an orientation for changing the basic measures for a reasonable organization of society results.

However, further formation of the new society is no longer the subject of a theory; it should rather emerge as the free work of liberated individuals.

But hasn't the problem of freedom long since been a matter for idealistic philosophy? Marcuse answered this question in the affirmative. This philosophy has confirmed that the greatest possibility of man and of the being itself lies in reason. And furthermore: everything that opposes reason must be mastered. But reason is not only the critical instance for the assessment of all human things, it also contains the concept of freedom itself. Hegel expressed this thought consistently throughout the philosophical tradition. With the concept of reason as freedom, philosophy has reached its limit, exhausted its possibilities.

What remains, the realization of reason, is no longer a philosophical task. Kant's assertion that the realization of reason by way of factual changes is not necessary because individuals can be reasonable and free within the existing state leads, according to Marcuse, to a philosophy in the service of the bourgeois order. The idealistic philosophy of reason never rises above necessity, but settles into it, declaring it to be freedom. This consequence is given in the concept of the subject itself, according to which only he who is dependent on nobody and nothing else is free, who is autark, i. H. is enough for itself. Because a relationship to the other already means loss of independence. Marcuse emphasizes that this identity refers to ownership in the determination of one's own reality. Therefore, what reason should contribute is no more and no less than the constitution of the world for the ego, that is, for such a generality in which the rational subject finds himself with other rational subjects. Marcuse describes this apparent dynamic but factual static as the ability to move as an owner. It proclaims evolution, but here true evolution is not change, the emergence of something else. At its end there is

nothing that was not already "in itself" at the beginning. Philosophical concern for man is concern for the right of the individual as a subject of change and acquisition in civil society.

Die idealistische Kritik und der Protest beziehen sich nicht auf die materiellen Verhältnisse der Existenz, denn, wie Marcuse betont, gibt der Idealismus seinen Segen für die Aufopferung des Individuums für eine falsche Kollektivität. Dagegen erwachsen materialistiche Kritik und materialistischer Protest aus dem Kampf unterdrückten Gruppen für bessere Lebensverhältnisse, und sie bleiben dauernd mit den tatsächlichen Errungenschaften dieses Kampfes verbunden. So ist die Idee von der Herrschaft der Vernunft über das Sein nicht nur eine Sache des Idealismus, aber die philosophische Konstruktion der Vernunft wird durch die Schaffung einer vernünftigen Gesellschaft ersetzt. Wenn die Vernunft sich daher eine Formung des Lebens nach freiem Entschluß erkennender Menschen vorstellt, verweist sie, a Fortiori, auf die Schaffung einer neuen Gesellschaft. In einer solchen Gesellschaft wäre mit der Verwirklichung der Vernunft auch die Philosophie beseitigt.

Parallel zur Selbstzufriedenheit im Positivismuss war in der Philosophie, als einziges fortschrittliches Element auch die Utopie vorhanden, d. h. die Konstruktion des besten Staates, der größten Freude, des vollkommennen Glücks und des ewigen Friedens. Diese Zukunfstelemente sind in der kritischen Theorie der Gesellschaft enthalten, Endziel in der kritischen Theorie der Gesellschaft bedeutet aber nicht gesellschaftliches Ideal an Stelle theologischer Jenseitigkeit. Es handelt sich vielmehr um die Forderung, durch Beseitigung der bisherigen materiellen Existenzbeziehungen die Gesamtheit der Gesellschaftsbeziehungen zu befreien. In Anbetracht der Tatsache, daß in der bürgerlichen Gesellschaft alles durch die Wirtschaft bestimmt ist, so ist die Kritik der politischen Ökonomie eine Kritik der bürgerlichen Gesamtheit. Marcuse betont, daß die Vernünftigkeit der neuen Gesellschaft darin besteht, daß die Wirtschaft den Erfordernissen des Individuums untergeordnet wird. In der neuen Gesellschaft entscheidet nicht mehr der Arbeitsprozeß über die allgemeine Existenz der Menschen, sondern die allgemeinen Notwendigkeiten über den Arbeitsprozeß. Mit der Änderung der Gesellschaft werden auch die ursprünglichen Beziehungen zwischen Basis und Überbau beseitigt.

Die Philosophie hat über die menschlichen Möglichkeiten nur als über die Möglichkeiten der Erkenntnis und des reinen Willens diskutiert und nicht gleichzeitig die Möglichkeit einer Veränderung des gegebenen Status in Betracht gezogen. Die kritische Theorie der Gesellschaft befaßt sich jedoch nicht mit der »Auflösung des philosophischen Gehalts in gesellschaftliche und soziologische Schemata, sondern sie interessiert sich, im Gegensatz zur Wissenssoziologie, für die Wahrheit der Begriffe und Probleme der Philosophie.

Im Lichte dieser Standpunkte wird auch die Anschauung Marcuses klar, daß die bürgerliche Philosophie, als Folge ihres eigenen Vernunftsbegriffes, mehr als eine Ideologie darstellt, und daß ein Sich-Befassen mit ihr als nur der Kampf gegen eine Ideologie ist. Daher ist der Begriff der Ideologie weder ein soziologischer

The idealistic critique and protest does not relate to the material conditions of existence, for, as Marcuse points out, idealism gives its boon to the sacrifice of the individual to a false collectivity. On the

other hand, materialistic criticism and materialistic protests arise from the struggle of oppressed groups for better living conditions, and they remain constantly linked to the actual achievements of this struggle. Thus the idea of the dominion of reason over being is not just a matter of idealism, but the philosophical construction of reason is replaced by the creation of a rational society. Therefore, when reason envisions a shaping of life according to the free will of cognizant human beings, it points, a fortiori, to the creation of a new society. In such a society, philosophy would be eliminated with the realization of reason.

Parallel to the self-satisfaction of positivism, utopia was also present in philosophy as the only progressive element, i. H. the construction of the best state, the greatest joy, perfect happiness and everlasting peace.

These future elements are contained in the critical theory of society, but ultimate goal in the critical theory of society does not mean a social ideal instead of theological otherworldliness. Rather, it is about the demand to liberate the totality of social relations by eliminating the previous material existential relations. In view of the fact that in bourgeois society everything is determined by the economy, the critique of political economy is a critique of the bourgeois community as a whole. Marcuse emphasizes that the rationality of the new society consists in subordinating the economy to the needs of the individual. In the new society, it is no longer the work process that decides the general existence of people, but the general necessities of the work process. With the change in society, the original relationships between base and superstructure are also eliminated.

Philosophy has discussed human possibilities only as the possibilities of knowledge and pure will, and has not at the same time considered the possibility of changing the given status. However, the critical theory of society is not concerned with the "dissolution of philosophical content into social and sociological schemes, but is interested, in contrast to the sociology of knowledge, in the truth of the concepts and problems of philosophy.

In the light of these standpoints, Marcuse's view also becomes clear that bourgeois philosophy, as a consequence of its own concept of reason, represents more than an ideology, and that

dealing with it than just fighting an ideology. Therefore the concept of ideology is neither a sociological

noch philosophischer, sondern ein politischer Begriff. Das Bündnis der Philosophie mit der Unterdrückung ergibt sich aus ihrer Einstellung, daß der Geist seine Forderungen in dieser Welt nicht verwirklichen kann, oder aus dem Trost, daß in der materiellen Welt alles in Ordnung sei. Die materialistische kritische Gesellschaftstheorie gewinnt die Oberhand über diesen üblen Materialismus der Philosophie durch ihre Ausrichtung gegen jede Produktionsform, die den Menschen beherrscht, anstatt daß er sie beherrscht. Das ist, wie Marcuse meint, ein Idealismus, der in der Grundlage dieses Materialismus herrscht.

Marcuse betont besonders nachdrücklich die Notwendigkeit der Phantasie, die, nach Aristoteles und Kant, mit der Philosophie etwas wesentlich Gemeinsames hat. Als Folge ihrer besonderen Fähigkeit, den Gegenstand auch ohne seine Anwesenheit zu ahnen, auf Grund des gegebenen Erkenntnismaterials trotzdem etwas Neues zu schaffen, ist diese Einbildungskraft in hohem Maße unabhängig von den Gegebenheiten und ist Freiheit in einer Welt von Unfreiheit. Die Bedeutung der Phantasie sieht Marcuse auch für die kritische Gesellschaftstheorie in ihrer Vorstellungsmöglichkeit von Zielen und realen Möglichkeiten.

Die Phantasie verhält sich gegenüber anderen Erkenntnisvermögen nicht wie der Schein zur Wahrheit, denn ohne sie bleibt jede philosophische Erkenntnis nur Gegenwart oder Vergangenheit, von der Zukunft getrennt-. Die Zukunft allein verbindet die Philosophie mit der wirklichen Geschichte. Die Freiheit der Phantasie, jedoch, verschwindet in dem gleichen Maße, in dem die tatsächliche Freiheit zur realen Möglichkeit wird. Es erscheint sonderbar, daß Marcuse in diesem Befreiungskontext mit Hilfe der Phantasie nicht nur Kinder, sondern auch Geisteskranke anführt, sofern die Befreiung einer schöneren und glücklicheren Welt ihr Privileg bleibt.

Wenn aber die kritische, materialistische Gesellschaftstheorie die marxistische Tradition weiterführt, wie läßt sich dann diese starke Betonung der utopisichen und phantastischen Elemente mit den wissenschaftlichen Ansprüchen des Marxismus auf einen Nenner bringen? Marcuse ist sich dieses Einwands bewußt. Er hebt hervor, daß die materialistische Gesellschaftstheorie »seltsamerweise« die Sorge um die Wissenschaftlichkeit mit der idealistischen Philosophie der Vernunft teilt. Marcuse erhebt sich gegen eine Fetischisierung der Wissenschaft, da, seiner Meinung nach, die Wissenschaft keine Garantie für Wahrhaftigkeit bietet und zwar deshalb, weil sie in ihren Äußerungen nicht auch die Zukunft mit umfassen kann. Warum? Weil in der Entwicklung der Produktionskräfte als auch in der Entwicklung der Technik kein ununterbrochener Forschritt von einer alten zu einer neuen Gesellschaft gegeben ist. Um diesen Fortschritt sind nicht Wissenschaft und Technik besorgt, sondern der Mensch, da es von ihm, von seinem Beschluß, abhängt, was Wissenschaft und Technik werden sollen. Die »kritische Theorie der Gesellschaft« stellt die Frage, ob nicht der Geist selbst Mitschuldiger und Helfershelfer seiner

even more philosophical, but a political concept. Philosophy's alliance with oppression derives from its attitude that the spirit cannot realize its demands in this world, or from the consolation that all is well in

the material world. Materialist critical social theory gains the upper hand over this wicked materialism of philosophy through its opposition to any form of production that dominates man instead of his dominating it. According to Marcuse, this is an idealism that prevails at the basis of this materialism.

Marcuse particularly emphasizes the necessity of imagination, which, according to Aristotle and Kant, has something essentially in common with philosophy. As a consequence of its special ability to create something new on the basis of the given cognitive material, even without suspecting the object's presence, this imagination is to a large extent independent of the circumstances and is freedom in a world of bondage. Marcuse also sees the importance of imagination for critical social theory in its ability to imagine goals and real possibilities.

Imagination is not related to other cognitive faculties as appearance is to truth, for without it all philosophical knowledge remains only present or past, separated from the future. The future alone connects philosophy with actual history. The freedom of imagination, however, disappears to the same extent that actual freedom becomes a real possibility. It seems strange that in this context of liberation, Marcuse uses the imagination to lead not only children but also the mentally ill, insofar as the liberation of a more beautiful and happier world remains their privilege.

But if critical, materialist social theory carries on the Marxist tradition, how can this strong emphasis on utopian and fantastic elements be reconciled with the scientific claims of Marxism? Marcuse is aware of this objection. He emphasizes that the materialist theory of society "curiously" shares a concern for scientificity with the idealist philosophy of reason. Marcuse opposes the fetishization of science because, in his opinion, science offers no guarantee of truthfulness because its statements cannot also include the future. Why? Because in the development of the productive forces as well as in the development of technology there is no uninterrupted progress from an old to a new society. It is not science and technology that are concerned about this progress, but man, since it depends on him, on his decision, what science and technology should become. The "critical theory of society" poses the question of whether the spirit itself is not an accomplice and accomplice in its 148th

eigenen Liquidation gewesen ist, ob nicht, mit anderen Worten, die Kultur selbst dort, wo sie das Bestehende negierte, affirmativen Charakter trug, soweit sie durch eine Miteinbeziehung des Widerspruchs in das System, ihre Wirkung hinfällig machte und damit zur ontologischen Stabiliserung des Bestehenden verhalf.[9] Marcuse hat schon vor mehr als 30 Jahren betont, daß Hegel im Interesse des historischen Fortschritts den Eudämonismus widerlegt und daß überhaupt, ein resignierendes Verhältnis gegenüber dem Glück und eine Gegenüberstellung von Glück und Vernunft die charakteristischste Eigenschaft der Philosophie von der Antike an gewesen sei. Während die Philosophie der Vernunft sowohl auf der Entwicklung der Produktivkrafte und einer Stärkung der Herrschaft über die Natur einerseits und auf der kritischen Autonomie des Individuums andererseits, beharrte, setzte sich der Hedonismus für eine allseitige Entwicklung und die Erfüllung der individuellen Notwendigkeitien, der Befreiung von unmenschlichen Arbeitsprozessen, sowie für eine Befreiung der Welt des Genusses ein. Er sieht die Quelle menschlichen Glückes in der Aufnahmefähigkeit der Sinne und nicht in der Spontaneität der Vernunft. Daher ging die »Materialisierung« der Welt, die die Vernunft bereitet hat und der daraus entstehende Wohlstand Hand in Hand mit Ausbeutung und neuer Versklavung. Hier ist besonders zu betonen, daß die Marcuse'sche Kritik der »entwickelten Industriegesellschaft« von Beginnan vom klassischen Eudämonismus getragen wurde, für den nicht die Betonung oder Entdeckung eines neuen philosophischen Prinzips maßgebend sind, sondern eine neue Gesellschaftorganisation und eine neue Auffaßung vom menschlichen Wohlstand und menschlichen Glück, was zu dem Zustand führt, den Marcuse »befriedetes Dasein« nennt.[10]

Die materialistische (Marx'sche) Gesellschaftstheorie ist, ihrer Herkunft nach, eine Theorie des 19. Jahrhunderts. Seit dieser Zeit jedoch, meint Marcuse, hat sich einiges geändert. Marcuses Skizze der »kritischen Theorie der Gesellschaft« ist in der Zeit des Faschismus und Stalinismus entstanden. Er erhebt sich daher gegen gegenautoritäres Barbarentum und betont, daß es- trotz seiner Armut und Ungerechtigkeit- das Erbe der bürgerlichen Kultur zum Glück des Individuums zu retten gilt. Einen Beitrag zu dieser Rettung leistet Marcuse in seinem Buch »Vernunft und Revolution«, indem er Hegel und sein Werk vor dem Versuch der Nazisten, es sich anzueignen und zu mißbrauchen, verteidigt.

Wenn die Organisation der neuen Gesellschaft im Interesse des menschlichen Glücks eine der vorrangigsten Sorgen der kritischen Theorie ist, dann ist auch der Protest ihres »philosophischen Elements« gegen den neuen Ökonomismus zu begreifen, d. h. gegen die Abtrennung der Ökonomie von der Politik. Daher betont Marcuse, ähnlich wie Lenin und Lukacs, die Rolle des politischen Elements in der Veränderung der wirtschaftlichen Gesellschaftstruk-

[9] Eben da

[10] Vergl. Herbert Marcuse, »Kultur und Gesellschaft« I, S. 140

own liquidation, whether, in other words, the culture itself, where it negated the existing, had an affirmative character, insofar as it rendered its effect lapsed by including the contradiction in the system

and thus led to ontological stabilization of the existing helped.9

More than 30 years ago, Marcuse emphasized that Hegel refutes eudamonism in the interest of historical progress and that, in general, a resigned attitude towards happiness and a juxtaposition of happiness and reason was the most characteristic feature of philosophy from antiquity onwards. While the philosophy of reason insisted both on the development of productive forces and a strengthening of the domination over nature on the one hand and on the critical autonomy of the individual on the other hand, hedonism advocated all-round development and the fulfillment of individual needs, the liberation from inhuman work processes, as well as for a liberation of the world of pleasure. He sees the source of human happiness in the capacity of the senses and not in the spontaneity of reason. Therefore, the "materialization" of the world that reason prepared and the resulting prosperity went hand in hand with exploitation and new enslavement. Here it is particularly important to emphasize that Marcuse's critique of "developed industrial society" was supported from the outset by classical eudamonism, for which the decisive factor was not the emphasis or discovery of a new philosophical principle, but a new social organization and a new conception of the human Prosperity and human happiness, leading to what Marcuse calls "satisfied existence."

The materialistic (Marxian) theory of society is, by its origin, a theory of the 19th century. Since that time, however, says Marcuse, a lot has changed. Marcuse's sketch of the "critical theory of society" was created in the period of fascism and Stalinism. He therefore rises up against counter-authoritarian barbarism and emphasizes that - despite its poverty and injustice - the legacy of bourgeois culture must be saved for the happiness of the individual. Marcuse contributes to this salvation in his book Reason and Revolution by defending Hegel and his work from the attempts of the Nazis to appropriate and misuse it.

If the organization of the new society in the interests of human happiness is one of critical theory's foremost concerns, then the protest of its "philosophical element" against the new economism is understandable, i. H. against the separation of economics from politics. Therefore, Marcuse, like Lenin and Lukacs, emphasizes the role of the political element in changing economic social structures.

• That's right

10 comp. Herbert Marcuse, "Culture and Society" I, p. 140

tur. Das Vakuum — nach dem Verschwinden des Staates als Unterdrückermacht muß durch politische Beziehungen ausgefüllt werden, die in einem bisher unbekannten Sinn, allgemein-menschliche Beziehungen werden, nämlich eine Organisation der Verwaltung des gesellschaftlichen Reichtums im Interesse der befreiten Menschheit.

IV

Nach der Niederlage des Faschismus kehrt Marcuse zu den primären Aufgaben der »kritischen Theorie der Gesellschaft« zurück« zur kritischen Analyse unserer Zivilisation, gestützt auf die Errungenschaften der Philosophie der Vernunft und der positiven Wissenschaft und Technik. Er betont hierbei, daß die späte Industriegesellschaft auf üble Weise die Idee des Sozialismus in schlechter Plannung, schlechter Entwicklung der Produktionskräfte und der Arbeiterklasse, sowie in schlechter Entwicklung der Bedürfnisse und ihrer Befriedigung wiederholt habe.[11] Diese Kritik ist in dem letzten bedeutenden Werk »Der eindimensionale Mensch« zusammengefaßt, in dem Marcuse seine umfaßende Erörterung der modernen Zivilisation abschließt.

Charakteristisch ist für dieses Werk sein Untertitel »Diskussionen über die Ideologie der Industriegesellschaft« (Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society). Gegenstand der kritischen Theorie ist mithin nicht einfach die »Industriegesellschaft« sondern deren Ideologie. Also ist nicht die Ökonomie Ort antagonistischer Gegensätze dieser Gesellschaft, vielmehr, sind diese in ihrem Bewußtsein und Derivaten involviert beinhaltet. In der Industriegesellschaft kann — ein falsches Bewußtsein zum wahren Bewußtsein werden.

Die Industriegesellschaft ist eine Gesellschaft allgemeiner Assimilierung und Absorbierung und sie ist ideologischer als ihr Vorgänger, die bürgerliche Gesellschaft. Warum? Darum, weil (und hier beruft sich Marcuse auf Theodor Adorno) die Ideologie im Produktionsprozeß selbst verankert ist.[12] Denn die Erzeugnisse indoktrinieren und manipulieren auch: ein guter Standard (good life) steht jeder qualitativen Änderung entgegen. Daher entstehen »der eindimensionale Gedanke und das Verhalten« gleichzeitig mit dem Verlust der transzendierenden Macht der bestehenden Welt des Ermessens und der Aktion. Daher ist es kein Zufall, daß bei Marcuse das Wort »Ökonomie« häufig in Anführungsstrichen steht. So wird die kritische Schärfe der Marcuseschen Theorie vom Gebiet der Ökonomie auf das Gebiet der Technologie verlagert, weil technische Rationalität zu politischer Rationalität wurde, oder weil technologische Kategorien zu politischen Kategorien, Kategorien

[11] Eben da, Vorwort.

[12] Vergl. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, Studies in the ideology of advanced Industrial Society, Beacon Press, Boston 1964, S. 11 (unsere Ausgabe, S. 30). Vergl. gleichfalls Theodor W. Adorno, Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1955, S. 24 und weiter,

door. The vacuum—after the disappearance of the state as oppressor—must be filled by political relations, which, in a hitherto unknown sense, become general human relations, namely, an organization of

the administration of social wealth in the interests of liberated humanity.

IV

After the defeat of fascism, Marcuse returns to the primary tasks of the "critical theory of society"

for the critical analysis of our civilization, based on the achievements of the philosophy of reason and positive science and technology. Here he emphasizes that the late industrial society in a reasonable way repeated the idea of socialism in bad planning, bad development of the productive forces and the working class, as well as in bad development of needs and their satisfaction one-dimensional man” in which Marcuse concludes his comprehensive discussion of modern civilization.

The subtitle "Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society" is characteristic of this work. The object of critical theory is therefore not simply "industrial society"

but their ideology. So the economy is not the place of antagonistic opposites of this society, rather, these are involved in its consciousness and derivatives. In industrial society - false consciousness can become true consciousness.

Industrial society is a society of general assimilation and absorption, and it is more ideological than its predecessor, bourgeois society. Why? Because (and here Marcuse refers to Theodor Adorno) the ideology is anchored in the production process itself.12 Because the products also indoctrinate and manipulate: a good standard (good life) stands in the way of any qualitative change. Therefore arise

"the one-dimensional thought and behavior" simultaneously with the loss of the transcending power of the existing world of discretion and action. Therefore it is no coincidence that in Marcuse the word "economy" is often in inverted commas.

Thus the critical acuity of Marcusean theory is shifted from the field of economics to the field of technology because technical rationality has become political rationality, or because technological categories have become political categories, categories u Ibid, Preface.

12 comp. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, Studies in the ideology of advanced Industrial Society, Beacon Press, Boston 1964, p. 11 (our edition, p. 30). compare also Theodor W. Adorno, Prismen,

Kulturkritik und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1955, p. 24 and further, 150

der Domination, geworden sind.[13] Mit anderen Worten: In der Natur des wissenschaftlichen Bewußtseins selbst und in seiner physisch-technischen Operationsfähigkeit siecht Marcuse die Wurzeln politischer Herrschaft, die in der »entwickelten Industriegesellschaft« zur Realität der totalitären Macht wird. Das bedeutet vor allem, daß abstrakte Rationalität, wissenschaftlicher Formalismus der Naturwissenschaften und Mathematik, auf denen sich die moderne Technologie entwickelt hat, keine neutralen Wertbegriffe sind, sondern von allem Anbeginn, von der Instrumentalität und dem unmenschlichen Denken der Administration und Manipulation infiziert sind. Die besondere Macht dieser Ideologie besteht darin, daß sie mit ihrer Technologie-Wirksamkeit und dem Steigen des Lebensstandards — und nicht- oder zumindest nicht in erster Linie- durch Terror die Widerstandskräfte unterwirft und Kritik und Opposition lähmt (damit auch den Fortschritt selbst), so daß ihre Rationalität in Irrationalität ausartet- oder, was in diesem Fall auf das Gleiche kommt, die Irrationalität zur Rationalität der entwickelten Industriegesellschaft wird. Diese Gesellschaft stellt- sozusagen- ein Feld der phantastischsten Möglichkeiten und unerwarteter Paradoxe dar. Sie ist totalitärer, aber nicht unbedingt auch terroristischer Natur. Ihre Totalitarität ergibt sich nicht aus einer bestimmten Form der Gewalt oder eines Parteiprinzips, sondern sie ist auch in einem bestimmten Produktions — und Distributionssystem möglich, sogar wenn ein Parteipluralismus oder eine sogenannte »freie Presse« vorhanden sind. Ihr Paradox liegt auch darin, daß sich »die Demokratie als wirksamstes Herrschaftssystem zeigt« (democracy would appear to be the most efficient system of domination), Das sie konforme, eingefahrene, vernünftige demokratische Unfreiheit ist« (a comfortable, smooth, reasonable democratic unfreedom)[14] Die Irrationalität der Industriegesellschaft ist nicht nur darin zu sehen, daß die Freiheit zum mächtigen Werkzeug der Domination werden kann, sondern auch darin, daß die größte Arbeitsproduktivität zur Perpetuierung derselben Arbeit verwandt werden kann — und die wirksamste Industrialisierung kann nicht nur zu einer Einschränkung der Bedürfnisse dienen, sondern auch zu ihrer Manipulierung. Hier vereinen sich, sozusagen, fruchtbar entfremdete Ökonomie und entfremdete Politik, die Wohlstandsgesellschaft und den Staaten in Kriegsbereitschaft. Mehr noch, der Feind selbst wird zu einer Kohäsionsmacht: »zu einer teuflischen Macht innerhalb des Systems«, das wirtschaftlichen Aufstieg und Initiative stimuliert.

Diese Eindimensionalität der produzierenden Vernunft, die in der Technologie, Ökonomie und Politik der »entwickelten Industriegeselschaft« verkörpert ist, stellt Marcuse eine andere, ästhetisch-erotische Dimension der Vernunft entgegen. Da er voraussetzte und auch bewiesen hat, daß die traditionellen Mächte des Infragestellens im System bereits integriert sind, bemüht sich

[13] Vergl. Herbert Marcuse, a. a. O, S. XVI, unsere Übersetzung S. 16
[14] Ibid., S. 1 und 52, unsere Übersetzung S. 21 u. 65

of domination.13 In other words: In the nature of scientific consciousness itself and in its physical-technical operational capability, Marcuse sees the roots of political dominance languishing, which in "developed industrial society" becomes the reality of totalitarian power. Above all, this means that abstract rationality, scientific formalism of natural sciences and mathematics, on which modern technology has developed, are not neutral value concepts, but from the very beginning, from the instrumentalist and the inhuman thinking of administration and manipulation are infected. The special power of this ideology consists in the fact that with its technological effectiveness and the rise in the standard of living - and not - or at least not primarily - through terror, it subjugates the resistance forces and paralyzes criticism and opposition (thereby also progress itself) so that their rationality degenerates into irrationality-or, what comes to the same thing in this case, irrationality becomes the rationality of developed industrial society. This society represents - so to speak - a field of the most fantastic possibilities and unexpected paradoxes. It is totalitarian, but not necessarily terrorist in nature. Their totalitarianism does not derive from any particular form of violence or party principle, but is also possible in a particular system of production and distribution, even where there is party pluralism or a so-called "free press."

Its paradox also lies in the fact that "democracy would appear to be the most efficient system of domination" (democracy would appear to be the most efficient system of domination), that it is conforming, well-established, reasonable democratic bondage" (a comfortable, smooth, reasonable democratic unfreedom)14 The irrationality of industrial society is to be seen not only in the fact that freedom can become a powerful tool of domination, but also in the fact that the greatest productivity of labor can be used to perpetuate the same work - and the The most effective industrialization can serve not only to limit needs, but also to manipulate them. Here, so to speak, fruitfully unite alienated economy and alienated politics, the affluent society and the states in readiness for war. What is more, the enemy himself becomes a cohesive power: "a diabolical power within the system" that stimulates economic advancement and initiative.

Marcuse opposes this one-dimensionality of productive reason, which is embodied in the technology, economy and politics of the "developed industrial society", with another, aesthetic-erotic dimension of reason. Since he assumed and also proved that the traditional powers of questioning are already integrated in the system, IS Comp. Herbert Marcuse, a. a. O, p. XVI, unscrc translation p. 1G

14 Ibid., pp. 1 and 52, our translation pp. 21 and 65

Marcuse, im Reich der Schönheit und Liebe das Befreiungspotential der neuen gesellschaftlichen Organisation zu sehen. Auf dem Wege Kants und Schillers hebt Marcuse im »Eros und Zivilisation« zunächst die Immagination und »ästethische Dimension« als zentrale Fähigkeit der Vernunft hervor.[15] Im Gegensatz zur theoretischen Vernunft, die Apriorierkenntnisse anbietet und zur praktischen Vernunft, die sich mit Willensprinzipien befaßt, vermittelt die Urteilskraft zwischen ihnen durch das Schmerz- und Lustgefühl. Die ästhetische Perzeption liegt im Wesen der Intuition und nicht der Begriff; Die Disziplin der Ästethik stellt die Sinnesordnung gegen die Vernunftsordnung. Wie bekannt, hat Schiller den Gedanken geäußert, daß der Mensch erst dann ein Mensch sei, und innerer Begrenzung ist. Diese »verspielte Freiheit« Schillers, die dort Möglich ist, wo es keinen Mangel und keine Armut gibt: in einer Wohlstandsgesellschaft ohne Anführüngszeichen- ist nach Marcuse, in der antagonistischen Zivilisation- der Tyrannei der Vernunft untergeordnet. Die Kunst hat nur dann unwiderstehliche Gewalt, wenn sie negiert: in ihren fortschrittlichen Einstellungen ist sie »die große Weigerung« (Great Refusal),[16] ein Protest gegen das Bestehende.

»Die entwickelte Industriegesellschaft« assimiliert jedoch ihren antagonistischen Gehalt: der neue Totalitarismus kommt gerade im »harmonisierenden »Pluralismus« zum Ausdruck.[17]

Aber nicht allein die »ästhetische Dimension ist der Tyrannei der Rationalität untergeordnet, vielmehr ist dies auch mit der Erotik, der Sprache und der Wertung überhaupt, der Fall. Durch die Inkorporierung des Lustprinzips in das Leistungsprinzip wird der Eros dem Logos untergeordnet, oder wie Marcuse es sagt, der Sex wird in die Arbeits — und öffentlichen Verhältnisse integriert.[18] Marcuse weist weiterhin darauf hin, daß auch die Sprache der Operationalisierun und Funktionalisierung, Klischierung und Typisierung, Unifizierung und Intimisierung, der Zähmung und der Glorifizierung,[19] mit einem Wort, der Vereinfachung und Verarmung, unterliegt. Aber das ist eine autoritäre Sprache, die

[15] Vergl. Herbert Marcuse, Eros i civilizacija, »Naprijed«, Zagreb 1965, S. 141 und weietr

[16] Dies hat Marcuse von Withead entlehnt.

[17] Vergl. Marcuse, One Dimensional Man, S. 59—63 unsere Übersetzung, S. 70—73. Trotzdem ist unverständlich, warum Marcuse die bewußte Transzenz der entfremdeten Existenz in der Kunst »künstlerische Alienation«, (artistic alienation) oder »freie und bewußte Alienation«, (free and consciuos alienation) nennt. Es is tüberhaupt charakteristisch, daß Marcuse sich gern in Paradoxen, Metaphern und Schlagworten ausdrückt, die schockieren (z. B. die Euphorie im Unglück«, »repressive Befreiung«, usw.) Diese Eigenart Marcuses führte, nicht ohne Grund, Wolfgang Fritz Haug (Vergl. »das Ganze und das ganz andere«): »zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz« (im Habermas'schen Sammelband, S. 54—56) zu dem Schluß, daß diese Vereinigung unversöhnlicher Gegensätze dazu führt, daß manipulative und gegenmanipulative Sprache struktuell angewandt werden.

[18] Vergl. Marcuse, One Dimensional Man, S. 75 (Unsere Übersetzung, S. 83).

[19] Ibid., S. 91 (unsere Übersetzung, S. 97) Die in Anführungsstriche gesetzen Aussprüche stammen von Roland Barthes.

Marcuse to see the liberating potential of the new social organization in the realm of beauty and love. Following in the footsteps of Kant and Schiller, Marcuse first emphasizes the imagination and the “aesthetic dimension” as the central ability of reason in “Eros and Civilization”.15 In contrast to theoretical reason, which offers a priori knowledge, and to practical reason, which deals with Concerned with principles of will, the power of judgment mediates between them through the feeling of pain and pleasure. The aesthetic perception lies in the essence of the intuition and not the concept; The discipline of asethics sets the order of the senses against the order of reason. As is well known, Schiller expressed the idea that man is only then a man and has inner limitations. This "playful freedom" of Schiller's, which is possible where there is no lack and no poverty: in a prosperous society without inverted commas - is, according to Marcuse, in the antagonistic civilization - subordinate to the tyranny of reason. Art has irresistible power only when it negates: in its progressive attitudes it is "The Great Refusal,"16 a protest against the status quo.

'The developed industrial society', however, assimilates its antagonistic content: the new totalitarianism finds expression precisely in 'harmonizing 'pluralism'.17

But it is not only the “aesthetic dimension that is subordinate to the tyranny of rationality; this is also the case with eroticism, language and evaluation in general. By incorporating the pleasure principle into the performance principle, eros is subordinated to the logos, or as Marcuse puts it, sex is integrated into work and public relationships.18

Marcuse also points out that language, too, is subject to operationalization and functionalization, clichés and typifications, unification and intimization, taming and glorification,19 in a word, simplification and impoverishment. But that is an authoritarian language, which is cf. Herbert Marcuse, Eros i civilizacija, »Naprijed«, Zagreb 1965, p. 141 and further

16 M arcuse borrowed this from W ithead.

17 cf. Marcuse, One Dimensional Man, pp. 59-63 our translation, pp. 70-73. Nevertheless, it is incomprehensible why Marcuse calls the conscious transcendence of alienated existence in art "artistic alienation" (artistic alienation) or "free and conscious alienation" (free and consciuos alienation). It is generally characteristic that Marcuse expresses himself in paradoxes, metaphors and slogans that shock (e.g. the euphoria in misfortune", "repressive liberation", etc.) This

peculiarity Marcuse led, not without reason , Wolfgang Fritz Haug (cf. "the whole and the completely different"): "on the critique of pure revolutionary transcendence" (in the Habermas anthology, p. 54-56) to the conclusion that

this union of irreconcilable opposites leads to the structural application of manipulative and counter-manipulative language.

18 comp. Marcuse, One Dimensional Man, p. 75 (our translation, p. 83).

18 Ibid., p. 91 (our translation, p. 97) The statements in quotation marks are from Roland Barthes.

weder demonstriert noch erklärt, sondern diktiert und gebietet Marcuse betont oft, daß die »Industriegesellschaft« im Stande sei, eine Ähnlichkeit in der Entwicklung von Kapitalismus und Sozialismus zu produzieren. So werden nicht allein im Kapitalismus sondern auch im »Sozialismus«, auf dem Gebiet von Sprache und Rede überhaupt, autoritäre Symbole anstelle von Gedanken zum Ausdruck gebracht, die z. B. marxistische Diskussion zu typisiertem stalinistischen Jargon werden lassen, der Urteile als Verurteilungen ausspricht. Dieser Sprache ist nicht die Suche nach der Wahrheit eigen, sondern ein Aufzwingen von Wahrheit und Lüge.[20]

Die Kritik dieser Sprachsymbolik ist unserer Meinung nach, der gelungenste Teil des »Eindimensionalen Menschen« von Marcuse. Dieser Prozeß der Versachlichung entbehrt auch nicht der Logik. Mehr noch, die Logik selbst ist Logik der Herrschaft geworden. Eine solche Formallogik ist der erste Schritt auf dem Wege der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens. Für die neue und alte Logik, wie auch für die wissenschaftliche Wahrheit, die sich auf sie stützt, ist es charakteristisch, daß sie keine Verurteilung der bestehenden Wirklichkeit enthalten. Im Gegenteil, die dialektische Logik stellt eine solche Verurteilung dar, die ihr durch die Objektivität aufgezwungen wurde, die in der Natur der Sache liegt. Daher stellt sich die bestehende Wirklichkeit der dialektischen Logik entgegen und favoristiert solche Denkweisen, die sie unterstützen, reproduzieren und vervollkommen. Wir erfahren hier, daß nicht allein die ästethisch- erotische Urteilskraft zweidimensional ist, sondern auch die dialektische geschichtliche Vernunft. Sie enthält kritisch-negatives Denken weil sie Spannung zwischen Erscheinung und Wesen ausdrückt, zweischen dem, was ist und dem, was werden soll. Daher widersetzt sich die dialektische Vernunft der Quantifizierung und Mathematisierung, dem Positivismus und Empirismus und erscheint jenen, auf Grund ihrer überlegenen Wirksamkeit als ein Überbleibsel aus der Vergangenheit, als etwas bereits überwundenes.

Hier kann man die Frage stellen: Wie kam es zu einer Suspension der Dialektik als »Macht des negativen Denkens«? Marcuse antwortet, daß dieses Zurückweichen der geschichtlichen Vernunft den Positivismus mittels einer Neutralisierung der wissenschaftlichen Rationalität, d. h. durch eine Trennung der Realität von Werten und Zielen, und demnach auch der Wahrheit, vom Guten, der Wissenschaft und von der Ethik, stimuliert habe. Mit anderen Worten könnte man sagen, daß die modernen Formen wissenschaftlicher, technischer und politischer Rationalität, zu einer Ent-

[20] Ibid., S. 101 (unsere Übersetzung S. 105) Vergl. ebenfalls Herbert Marcuse, Soviet Marxism. A Critical Analysis, Vintage Books, New York, S. 63—76, 87 und weiter.

[21] Vergl. Marcuse, One Dimensional Man, S. 139—145 (unsere Übersetzung S. 136—139) Diese Frustration kommt am besten in dem zum Ausdruck, was Marcuse akademischen Sado-Masochismus nennt, Selbsterniedrigung und Selbstbeschuldigung der Intellektuellen, deren Arbeit keinen wissenschaftlichen, technischen oder ähnlichen Beiträg liefert.

Marcuse often emphasizes that it neither demonstrates nor explains, but rather dictates and commands that "industrial society" is capable of producing a similarity in the development of capitalism and

socialism. Thus, not only in capitalism but also in "socialism", in the area of language and speech in general, authoritarian symbols are expressed instead of thoughts which e.g. B. Let Marxist discussion turn into typical Stalinist jargon that pronounces judgments as condemnations. The search for truth is not characteristic of this language, but rather an imposition of truth and lies.20

In our opinion, the critique of this language symbolism is the most successful part of Marcuse's "One-Dimensional Man".

This process of objectification is also not without logic.

What is more, logic itself has become the logic of domination.

Such a formal logic is the first step on the way to the development of scientific thought. It is characteristic of the new and old logic, as well as of the scientific truth which is based on them, that they contain no condemnation of the existing reality. On the contrary, dialectic logic represents such a condemnation, imposed on it by the objectivity that is in the nature of things.

Therefore, existing reality opposes dialectical logic and favors those ways of thinking that support, reproduce and perfect it. We learn here that

not only the aesthetic-erotic power of judgment is two-dimensional, but also the dialectical historical reason. It contains critical-negative thinking because it expresses tension between appearance and essence, between what is and what should be. Therefore, dialectical reason opposes quantification and mathematization, positivism and empiricism, and appears to them as something already overcome, because of its superior potency as a holdover from the past.

Here one can ask the question: how did the suspension of dialectics as the »power of negative thinking« come about? Marcuse replies that this retreat of historical reason entails positivism by means of a neutralization of scientific rationality, i. H. stimulated by a separation of reality from values and goals, and consequently also from truth, from good, from science and from ethics. In other words, one could say that the modern forms of scientific, technical, and political rationality, to a de- 20 Ibid., p. 101 (our translation p. 105) cf. also Herbert Marcuse, Soviet Marxism. A Critical Analysis, Vintage Books, New York, p.

63-76, 87 and on.

21 Comp. Marcuse, One Dimensional Man, pp. 139-145 (our translation pp. 136-139) This frustration is best expressed in what Marcuse calls academic sado-masochism, the self-humiliation and self-blame of intellectuals whose work does not make a scientific, technical or similar contribution.

realisierung der Werte eigener Art wurden oder zu einer Vertreibung der Werte in die Jenseitigkeit geführt haben. Die positive Meinung hat auf diese Weise konformistischen und ideologischen und die negative spekulativen und utopischen Charakter erworben. Marcuse beweist unermüdlich, suggestiv und nahezu unheilverkündend, daß diese positivistische Rationalität, fast sämtliche Breschen für ein Vordringen der dialektischen Vernunft verschlossen hat, so daß es kaum eine Fuge in diesem monolithischen Block ein apparatmäßig einwandfrei funktionierende technische Zivilisation gibt, die Freiheit im Speck des Wohlstands und Komforts reproduziert, aber eine Freiheit, die alles menschliche und rechtschaffene oft im Namen des Menschen erstickt und abtötet. Marcuse hat zweifellos recht, wenn er feststellt, das jedes instrumental — unbrauchbare Denken, das ohne Leistung bleibt, in den Augen des Positivismus nicht nur unwahr, sondern auch schädlich- mit einem eigenen Empfinden der Frustration, ist. Ob aber diese bittere Erkenntnis diesen Pessimismus rechtfertigt, der schlißlich aus der Behauptung über die Verflechtung von Vernunft und und »Domination« hervorgeht?[22] Oder, wenn er gerechtfertigt ist, wozu ist dann die Einführung einer zweifachen Bedeutung des Begriffes »Rationalisierung« erforderlich?[23] Läßt sich vielleicht dieser Fatalismus in neuen Erkenntnissen sehen, die auch einen Bruch mit der marxistischen Tradition bedingen?

Die modernen Kritiker der Marcuse'schen Theorie verweisen auf die Verwandtschaft der Marcuse'schen Auffassung der Industriegesellschaft mit den technokratischen Thesen konservativer Provenienz. So gründen z. B. Hans Freyer, Helmuth Schelsky und Arnold Gehlen ihre Theorien auf die Voraussetzungen des technologischen Universums, die Operationalisierung der modernen Wissenschaft und der Entsubstantialisierung der demokratischen Idee, auf dem Boden technisch-wissenschaftlicher Zivilisation. In Wahrheit so, stellen diese Kritikerfest, waren Marcuses praktische Absichten völlig anders, aber auf analytischem Boden besteht eine Übereinstimmung mit den konservativen Theoretikern.[24] Der Begriff der »Industriegesellschaft« und der Triumph des positivistischen Denkens nahmen aber längst vorher ihren Anfang, von Saint Simon und seinen Anhängern, die mit der Diskreditierung des metaphysischen Denkens als unwissenschaftlich und irrational begannen. Der moderne Positivismus tut nicht anderes als diese

---

[22] Ibid., S. 169, (unsere Übersetzung, S. 161): Das Gewebe der Vorherrschaft ist zum Gewebe der Vernunft selbst geworden — und diese Gesellschaft ist fatal darin verwoben. Transzendenz der Denkweise, jedoch, scheint auch die Vernunft selbst zu transzendieren.«

[23] Ibid., S. 146 (unsere Übersetzung, S. 141) Auf diese Bedeutung verweisen gleichzeitig auch Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Querido-Verlag, Amsterdam 1947, S. 20—24

[24] Vergl. Claus Offe , a. a. O., S. 81. Habermas kritisiert ebenfalls Marcuse und Schelsky. Er ist der Meinung, daß ihre Thesen auf dem Boden technokratischer Ideologie stehen. (Vergl. Praktische Folgen des wissenschaftlich--technischen Fortschritts in »Gesellschaft, Recht und Politik«, hrsg. von Heinz Maus u. a. (gewidmet Wolfgang Abendroth), Luchterhand, Neuvied 1968, S. 136 und 137).

realization of the values of their own kind or have led to an expulsion of the values into the otherworld. The positive opinion has thus acquired conformist and ideological character, and the negative

speculative and utopian character. Marcuse proves tirelessly, suggestively and almost ominously that this positivistic rationality has closed almost all breaches for the advance of dialectic reason, so that there is hardly a gap in this monolithic block of a technically flawlessly functioning technical civilization, freedom in the Bacon of wealth and comfort reproduced, but a liberty that smothers and mortifies all that is human and righteous, often in the name of man.

Marcuse is undoubtedly right when he states that any instrumental—useless, unproductive thinking—is not only untrue in the eyes of positivism, but also harmful—with its own sense of frustration. But does this bitter realization justify the pessimism that finally emerges from the assertion about the intertwining of reason and "domination"? 22 Or, if it is justified, what is the need to introduce a double meaning of the term "rationalization"? 23 Can this fatalism be seen in new insights that also require a break with the Marxist tradition?

The modern critics of Marcuse's theory point to the relationship between Marcuse's conception of industrial society and the technocratic theses of conservative provenance. So e.g. B. Hans Freyer, Helmuth Schelsky and Arnold Gehlen based their theories on the prerequisites of the technological universe, the operationalization of modern science and the desubstantialization of the democratic idea, on the basis of technical-scientific civilization. In truth, these critics note, Marcuse's practical intentions were quite different, but on analytical ground there is agreement with the conservative theorists Saint Simon and his followers, who began discrediting metaphysical thought as unscientific and irrational. Modern positivism does nothing but this: the fabric of supremacy has become the fabric of reason itself—and this society is fatally woven into it. Transcendence of thought, however, seems to transcend reason itself as well.”

23 Ibid., p. 146 (our translation, p. 141) This meaning is also referred to by Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklarung, Querido-Verlag, Amsterdam 1947, pp. 20-24

24comp. Claus Offe, a. a. O., p. 81. Habermas also criticizes Marcuse and Schelsky. He is of the opinion that their theses are based on technocratic ideology. (Cf. Practical Consequences of the Scientific

-technical progress in "Society, Law and Politics", ed. by Heinz Maus and others (dedicated to Wolfgang Abendroth), Luchterhand, Neuvied 1968, p. 136 and 137).

Argumentation zu vervollkommnen, die die gesamte »emotionell--affektive Sphäre des Bewußtseins« ideologischem Zweifel unterwirft, was eigentlich die Einordnung jeder Wertung in das Gebiet des Irrationellen bedeutet. Und trotzdem entwickelte sich und entstand in der Zwischenzeit die marxistisch — dialektische Tradition.

Die Marcusesche »kritische Theorie der Gesellschaft« schöpft ihre Inspiration nicht allein aus der marxistischen Dialektik sondern auch aus der Quelle des bürgerlichen Denkens des 20. Jahrhunderts, in erster Linie aus der deutschen Geistestradition, aus der wahrscheinlich auch die Theorien Freyers, Schelskys und Gehlens erwachsen sind.

Das sind vor allem die Existenzphilosophie Martin Heideggers und die Soziologie der rationalen Bürokratie Max Webers. Wo Marcuse sich die Aufgabe stellt, den instrumentalen Charakter der wissenschaftlichen »ratio« aufzuzeigen, nach der diese als Form der gesellschaftlichen Kontrolle und Vorherrschaft ein apriori der Technologie ist, die nicht allein reine Ideen anbietet, sondern auch die Mittel zu einer wirksameren Herrschaft des Menschen über den Menschen mittels der Herrschaft über die Natur,[25] dann erkennt man sehr leicht Heideggers »Frage nach der Technik«, wo die Macht der exakten Naturwissenschaft so vorgestellt ist, daß die »herausfordert«, »empfiehlt« und sich aufdrängt«, das heißt, daß die die Natur als Reservoir dauernder Kraftquellen »entdeckt«, sowie als gesammelte Kraft, die man von vorherein ausrechnen kann. Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat nach Heidegger den Weg für das Wesen der modernen Technik bereitet, die er mit dem Namen Ge-stell bezeichnet, in einem etwas veränderten Sinn in analoger Anwendung des Wortes εἶδος bei Platon. In etwas vereinfachter Form geht die Heidegger'sche Analyse weiter in folgender Ordnung: Ge-stell als Entbergen vollzieht sich nicht jenseits des menschlichen Tuns, sondern im Menschen und über den Menschen. Das Wesen der modernen Technik leitet den Menschen auf den Weg dieser Entdeckung, mit dem das Wirkliche ständig und beständig wird. Aber »auf den Weg führen« heißt schicken, sagt Heidegger. Daher führt er in seine Analyse den Begriff der Geschicklichkeit (Geschick) ein, so daß sich das Wesen der modernen Technik als Geschicklichkeit des Entbergens zeigt. Und nicht allein dies: Geschicklichkeit, Erfüllung menschlichen Tuns ist ein Gradmesser der Geschichtlichkeit.

Aber hierin ahnt Heidegger auch Gefahr, etwas, was »beunruhigt«. Die Drohung entsteht dem Menschen nicht aus den Maschinen und Apparaturen, die todbringend sein können, sondern eben aus der Geschicklichkeit des Entbergens. Aber, indem er den Dichter Hölderlin zitiert: »denn wo Gefahr droht wächst auch das Rettende«, verweist Heidegger darauf, daß die Rettung im »Beginn« zu suchen ist, in der ursprünglichen Bedeutung der Technik als des Hervorbringens von Wahrem, im Schönen und Dichteri-

[25] Vergl. Marcuse, The One Dimensional Man, S. 158, (unsere Übersetzung, S. 152).

to perfect reasoning that encompasses the entire "emotionally

-affective sphere of consciousness« is subject to ideological doubt,

which actually means the classification of every evaluation in the area of the irrational. And yet, in the meantime, the Marxist—dialectical tradition developed and came into being.

Marcuse's "critical theory of society" draws its inspiration not only from Marxist dialectics but also from the source of bourgeois thinking of the 20th century, primarily from the German intellectual tradition, from which the theories of Freyer, Schelsky and Gehlen probably also grow are.

These are above all Martin Heidegger's philosophy of existence and Max Weber's sociology of rational bureaucracy. Where Marcuse sets himself the task of showing the instrumental character of the scientific "ratio", according to which this as a form of social control and dominance is an a priori of technology, which not only offers pure ideas, but also the means to an effective one dominion of man over man by means of dominion over nature,25

then one recognizes very easily Heidegger's "question after technology," where the power of exact natural science is presented in such a way that it "challenges," "recommends," and imposes itself, that is, nature as a reservoir lasts longer power sources

"discovered" as well as collected power that can be calculated in advance. According to Heidegger, modern natural science paved the way for the essence of modern technology, which he calls Ge-stell, in a somewhat different sense in analogous application of the word er<5o,- in Plato.

In a somewhat simplified form, Heidegger's analysis continues in the following order: Ge-stell as revealing does not take place beyond human activity, but in and above humans. The essence of modern technology guides man along the path of this discovery, with which the real becomes permanent and enduring. But "to lead on the way" means to send, says Heidegger. Therefore he introduces in his analysis the concept of dexterity (skill), so that the essence of modern technology shows itself as the dexterity of revealing. And not only this: skill, the fulfillment of human activity is an indicator of historicity.

But here Heidegger also suspects danger, something that “worries”. The threat to man does not arise from the machines and apparatuses, which can bring death, but from the skill of revealing. However, by quoting the poet Holderlin: "For where danger threatens, the savior also grows," Heidegger points out that salvation is to be sought in the

"beginning," in the original meaning of technology as the production of truth, in the harm and poetry

** Comp. Marcuse, The One Dimensional Man, p. 158 (our translation, p. 152).

schen.[26] Liegt nicht vielleicht hier die Herkunft der Marcuse'schen »ästhetischen Dimensionen«, als des Heils und der Rettung vor dem technologischen Pandemonium?

Diese vorgestellte Dämonie der Technik ist aber von der Dämonie der modernen Bürokratie imprägniert. Es wurde nämlich wiederholt betont, daß die Probleme der Bürokratie und formellen Rationalisierung (des Geistes des Kapitalismus) der Zentralgedanke der gesamten Soziologie Max Webers sind. Die bürokratische, rationelle und legale Herrschaft im Weber'schen soziologischen System wurde als Eigenschaft der modernen kapitalistischen Epoche im Gegensatz zum »traditionalistischen« vorbürokratischen« oder »charismatischen« Machttypus vorgestellt. Die Eigenschaft dieses Typs einer nicht nur politischen sondern auch ökonomischer (und vielleicht in erster Linie ökonomischer) Herrschaft ist, daß darin, (im Gegensatz zur traditionellen, patriarchalen, »patrimonialen« und Ständestruktur, die auf dem Glauben an die Heiligkeit der von jeher bestehenden Ordnung und der Herrenmacht, beruht, oder im Gegensatz zur charismatischen Herrschaft, die wiederum auf der affektiven Ergebenheit gegenüber der Person des Herrschers und seiner »Gnade« beruht (daher auch das Wort »Charisma«) und auf der magischen Fähigkeit, der Offenbarung, dem Heldentum, der Macht des Geistes oder der Sprache Regel, Gesetz, Reglement oder abstrakte Norm herrscht, mit einem Wort, daß bei diesem Herrschaftstyp der eigentliche Auftraggeber unpersönlich und nicht persönlich ist.[27]

In seiner formalen Analyse stellt Weber die Begriffe Bürokratisierung, Rationalisierung und Legalität gleich. Wie ist das möglich?

Vor allem, hat das Wort »ratio« im Lateinischen viele Bedeutungen. Es heißt nicht und nicht in erster Linie (wie man gewöhnlich denkt) »Verstand« oder »Vernunft«, »Denken« oder »Theorie«, sondern auch »Gesetz« bzw. »Regel« und vor allem heißt es »Rechnung« und »Rechnen«, ferner »Summe« und »Zahl«, »Geschäftsverbindung« und Handel«, »Nutzen und Interesse«. »Rationem conficere« heißt »ausrechnen«, »rationem inducere« heißt »mit einrechnen«, »rationes conferre« heißt wiederum »Rechnung begleichen«. Abgeleitete Worte wie »ratiocinator« und »rationalis« heißen weiterhin »Rechnungsleiter«, »Rechnungsführer und Kassierer«.[28] Den Begriff der Rationalisierung gebraucht Weber sehr umfaßend und genau in all diesen Bedeutungen, als eigene Fähigkeit der Berechnung oder Kalkulabilität, eine Fähigkeit, die im

[26] Vergl. Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Günter Neske, Pfullingen 1954, besonders »Die Frage nach der Technik«, S. 13—44. Im übrigen beruft sich Marcuse auch selbst auf Heidegger im »eindimensionalen Menschen« (S. 154, unsere Übersetzung, S. 148), und in »Eros und Kultur« (S. 144) verweist er darauf, daß Heidegger zum ersten Mal die zentrale Rolle der ethischen Funktionen im Kantschen System aufgezeigt habe.

[27] Vergl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, S. 551—557

[28] Vergl. Milan Žepić, lateinisch- serbo-kroatisches Wörterbuch, »Školska Knjiga«, Zagreb ,1961, S. 298.

see.20 Isn't that perhaps where the origin of Marcuse's

»aesthetic dimensions«, as salvation and salvation from the

technological pandemonium?

However, this imagined demoniac of technology is characterized by the demoniac of modern bureaucracy. It has been repeatedly emphasized that the problems of bureaucracy and formal rationalization (of the spirit of capitalism) are the central idea of Max Weber's entire sociology. The bureaucratic, rational, and legal rule in Weber's sociological system has been presented as a characteristic of the modern capitalist epoch as opposed to the "traditionalist," pre-bureaucratic, or "charismatic" type of power. The characteristic of this type of not only political but also economic (and perhaps primarily economic) rule is that in it (in contrast to the traditional, patriarchal, "patrimonial" and class structure based on the belief in holiness the ever-existing order and sovereign power, or in contrast to charismatic rule, which in turn is based on affective devotion to the person of the ruler and his "grace" (hence the word "charisma") and rule, law, regulation or abstract norm governs on the basis of magical ability, revelation, heroism, the power of spirit or language, in a word that in this type of rulership the actual client is impersonal and not personal 27

In his formal analysis, Weber equates the terms bureaucratization, rationalization and legality. How is that possible?

First of all, the word "ratio" in Latin has many meanings. It does not mean, and not primarily (as one usually thinks) "understanding" or "reason," "thinking" or "theory," but also "law" or "rule," and above all it means

"Calculation" and "arithmetic," further "total" and "number," "business connection" and trade, "utility and interest." "Rationem conficere" means "expand", "rationem inducere" means

'to include', 'rationes conferre' in turn means 'to settle the bill'. Derived words like »ratiocinator« and »rationalis«

continue to be called "accounting officer", "accounting officer and cashier".28 Weber uses the concept of rationalization very comprehensively and precisely in all these meanings, as an inherent ability of calculation or calculability, an ability that in 28 cf. M artin Heidegger, Lectures and Essays, Giinter Neske, Pfiil-lingen 1954, especially "The Question of Technology", pp. 13-44. Incidentally, M arcuse also refers to Heidegger himself in "One-Dimensional Man" (p. 154, our translation, p. 148), and in "Eros and Culture" (p.

144) points out that Heidegger was the first to show the central role of ethical functions in the Kantian system.

27 cf. Max Weber, Economy and Society, J. G. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen 1956, pp. 551-557

28 Vergl. Milan 2epić, lateinisch-serbo-kroatisches Wtrterbuch, »School Book«, Zagreb, 1961, S. 298.

Kapitalismus und seinem wirtschaftlichen »Geist« der »weltlichen Askese« entwickelt wurde oder im Geist der »protestantischen Ethik«.[29] Auf der Spur von Hobbes, stellt sich auch Weber z. B., das »rationelle« bürokratische Recht im Kapitalismus als jenes Recht vor, das »rechnen kann wie eine Maschine« und in dem Ritual und Religion keinerlei Rolle spielen können.[30] Die Bürokratie selbst ist nach Weber eine »leblose Maschine«, ein Mechanismus: Die leblose Maschine ist geronnener Geist ... Geronnener Geist ist jene lebende Maschine, die die bürokratische Organisation der geschulten Facharbeit ,ihre Abgrenzung von Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuffen, Gehorsamsverhältnissen darstellt«.[31]

Marcuse zollt Weber Anerkennung, weil er in seinen von Wertung freien Werken, z. B. in der »Wirtschaft und Gesellschaft«, wo formale Definition, Klassifikationen und Typologien wahre Orgien feiern, dank seinem gewaltigen Wissen, gezeigt hat, wie der Formalismus zur Kraft und Schärfe des Gehalts wird. Im Grund Weber'schen Rationalität als Rentabilität und methodischer Kalkulation herrscht Abstraktion- die Reduktion von Qualität auf Quantität (Wechselwert). Die abstrakte Vernunft wird zur konkreten Vernunft in der vorveranschlagten Herrschaft über die Natur und über den Menschen. Das ist bereits technische Vernunft, deren Rationalität imstande ist, Sachen und Menschen, Fabriken und Bürokratie, Arbeit und Freizeit, zu kontrollieren. In ihr beruht das, was Weber »Leistungsfähigkeit« gennannt hat und was Marcuse akzeptiert hat, d. h. Fähigkeit und Beitrag zur Leistung. Wo aber nun Weber den Sieg der rationellen Bürokratie als Schicksal sah, dem sich niemand, auch der Sozialismus nicht, widersetzen kann, obwohl er eingesehen hat, daß die kapitalistische Rechnung, in ihrer formell rationellen Form, den Kampf des Menschen gegen den Menschen voraussetzt, womit sich, wie Marcuse sagt, »die Unmenschlichkeit dieser Rationalität in ihre Anfangs-und Abschlußbilanz einfügt.«, während Weber also ein Asyl für das Überbleibsel individueller Freiheit im Charisma sah, das er schon als etwas irrationales vorausgesetzt hatte, versucht Marcuse, zu zeigen wie die formale Rationalität des Kapitalismus an seine inneren Grenzen schlägt: auf die Tatsache des Privatunter-

[29] Vergl. Max Weber, »Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus«, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1968, mit einem Nachwort von Vojin Milić, »Kapitalismus, Religion und Rationalität«. Vergl. ebenfalls Herbert Marcuse, Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Karl Webers (in »Kultur und Gesellschaft«, II, S. 110 ff.)

[30] Vergl. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 825

[31] Ibid., S. 843. »Hier paßt sich«, sagt Weber, »der psychophysische Apparat des Menschen völlig den Anforderungen an, die die Außenwelt, Werkzeuge, die Maschine, kurz gesagt, die Funktion, an ihn stellt; sein durch eigene organische Verbindung gegebener Rhytmus weicht ab und rhytmisiert sich wieder durch eine planmäßige Verteilung auf die einzelnen Muskelfunktionen und die Schaffung einer optimalen Ökonomie der Kräfte, in Übereinstimmung mit den Arbeitsbedingungen. Dieser ganze Rationalisationsprozess läuft hier wie auch anderswo in staatlicher, bürokratischer Kompetenz, parallel zu einer Zentralisierung der wirklichen Antriebsmittel und der verfügbaren Gewalt des Herrschers«. (ibid., S. 695)

capitalism and its economic "spirit" of "worldly asceticism," or in the spirit of "Protestant ethics."29 Weber, e.g. B., the "rational" bureaucratic law in capitalism as the law that "can calculate like a

machine" and in which ritual and religion cannot play any role.30 According to Weber, bureaucracy itself is a "lifeless machine," a mechanism : The lifeless machine is congealed G e is. . . Coagulated spirit is that living machine that represents the bureaucratic organization of trained skilled work, its demarcation of competencies, its regulations and hierarchically graded, obedience relationships«.31

Marcuse gives Weber credit for his non-judgmental works, e.g. For example, in Economy and Society, where formal definitions, classifications, and typologies celebrate veritable orgies, he has shown, thanks to his vast knowledge, how formalism becomes the power and sharpness of content. Basically, Weberian rationality as profitability and methodical calculation prevails abstraction - the reduction of quality to quantity (exchange value). Abstract reason becomes concrete reason in the pre-planned dominion over nature and man. This is already technical reason, whose rationality is capable of controlling things and people, factories and bureaucracy, work and leisure. It is based on what Weber called "efficiency" and what Marcuse accepted, i. H. ability and contribution to performance.

But now that Weber saw the victory of rational bureaucracy as a fate that nobody, not even socialism, can oppose, although he has seen that capitalist calculation, in its formally rational form, is the struggle of man against man presupposes human beings, with which, as Marcuse says, "the inhumanity of this rationality fits into its opening and closing balance." , to show how the formal rationality of capitalism hits its inner limits: to the fact of private enterprise. Max Weber, »Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism«, »Veselin Masleša«, Sarajevo 1968, with an afterword by Vojin Milić, »Capitalism, Religion and Rationality«. compare also Herbert Marcuse, Industrialization and Capitalism in the Work of Karl Weber (in

"Culture and Society", II, p. 110 ff.) 30 cf. Max Weber, Economy and Society, p. 825

31 Ibid., p. 843. »Here«, says Weber, »the psychophysical apparatus of the human being adapts itself completely to the demands that the external world, tools, the machine, in short, the function, places on it; its rhythm, given by its own organic connection, deviates and rhythmizes itself again through a planned distribution to the individual muscular functions and the creation of an optimal economy of forces, in accordance with the working conditions. This whole process of rationalization runs here, as elsewhere, in state, bureaucratic competence, parallel to a centralization of the real means of motive and the available power of the ruler. (ibid., p. 695) 157

nehmens und des »freien Arbeiters«, sowie auf die Tatsache der Absonderung der freien Arbeit von den Produktionsmitteln. Andererseits feiert die kapitalistische »ratio« der mathematisierten Rentabilität ihre größten Erfolge in der Kalkulation des Verfalls, im Risiko der eigenen Vernichtung als auch in der Vernichtung ihrer Feinde. Von Weber übernahm Marcuse die These, daß die formale, technische Vernunft, bürgerlich (kapitalistische) Vernunft sei. »Der geronnene Geist« der bürgerlichen Maschine lebt und siegt weiter in den »electronic computers« als mächtigem Werkzeug manipulativer Politik. Und trotzdem entdeckt Marcuse in der unmenschlichen Rechnung dieser Macht auch eine Chance für die menschliche Freiheit. Sie dringt einerseits aus dem ziemlich evasiven Begriff der »neuen«, »revolutionären Technik«[32] und andererseits aus irrationalen Quellen, aus dem Aufruhr der Sinne- der erotischen Sensibilität und Schönheit.

VI

Die Marcusesche »Kritische Theorie der Gesellschaft« zeigt nicht allein den Wandel von technologischer Rationalität zu politischer Rationalität, sondern auch die Verwandlung psychologischer Kategorien in politische Kategorien. Mit Hilfe von Freud demonstriert Marcuse wie unsere Zivilisation zu einer »repressiven Zivilisation« geworden ist. Daher fügt er in seine Theorie die Freudschen Kategorien des »Lustprinzips« und des Realitätsprinzips ein, im Glauben, daß die Psychoanalyse, besonders aber die Freudsche Erörterung der Kultur in ihrer eigenen Substanz »soziologisch« ist und daß sie, entgegen den Freudschen Revisionisten, keiner nachträglichen soziologischen Orientierung bedarf. Andererseits möchte Marcuse in der Erörterung des Eros und der Kultur seinen Teil zur Philosophie der Psychoanalyse beitragen, und nicht zur Psychoanalyse als therapeutischer Technik.[33]

In diesem ganzen Komplex ist — wir wiederholen es noch einmal die Marcusesche Anstrengung von ungewöhnlich großer Bedeutung die Probleme der modernen Gesellschaft in erster Linie in der Optik von Ideologie und Kultur zu erörtern. So wurde auch das komplizierte »System der Bedürfnisse«, das bei Hegel in der Rechtsphilosophie untergebracht war und bei Marx einen Bestandteil seiner Kritik der politischen Ökonomie ausmacht, bei Marcuse sozusagen aus dem Gebiet der Ökonomie in die Domäne der Psychoanalyse »transportiert«. Womit wird das gerechtfertigt? Offensichtlich mit der festen Überzeugung Marcuses, daß sich die Herkunft der Unterdrückung nicht mechanisch aus der Ökonomie ableiten läßt. Die Zivilisation beginnt dann, wenn das primäre Ziel, die gänzliche Befriedigung der Bedürfnisse, wirksam zurückgewiesen wird, oder wie es in der Sprache der Psychoanalyse heißt, wenn das ursprüngliche »Lustsprinzip« in ein »Realitätsprinzip« umgebildet wird, das heißt, wenn Freude und Spiel, mit-

[32] Vergl. Herbert Marcuse, a. a. O. S. 111—129. Vergl. ebenso One Dimensional Man, S. 227 (unsere Übersetzung, S. 211)

[33] Vergl. Herbert Marcuse, »Eros und Kultur«, S. 11, 15, 16.

and the "free worker," as well as the fact that free labor is separated from the means of production. On the other hand, the capitalist "ratio" of mathematical profitability celebrates its greatest successes in the

calculation of decay, in the risk of its own annihilation as well as in the annihilation of its enemies. From Weber, Marcuse adopted the thesis that formal, technical reason is bourgeois (capitalist) reason. "The coagulated spirit" of the bourgeois machine lives and triumphs in the "electronic computers" as a powerful tool of manipulative politics. And yet Marcuse also discovers an opportunity for human freedom in the inhuman calculation of this power. It emerges on the one hand from the rather evasive concept of the "new", "revolutionary technology"32 and on the other hand from irrational sources, from the turmoil of the senses - erotic sensitivity and beauty.

VI

Marcuse's "Critical Theory of Society" shows not only the change from technological rationality to political rationality, but also the transformation of psychological categories into political categories. With the help of Freud, Marcuse demonstrates how our civilization has become a "repressive civilization". He therefore incorporates into his theory the Freudian categories of the "pleasure principle" and the reality principle, believing that psychoanalysis, but especially the Freudian discussion of culture, is in its own substance "sociological" and that, contrary to the Freudian revisionists, does not require any subsequent sociological orientation. On the other hand, in discussing Eros and culture, Marcuse may have contributed his part to the philosophy of psychoanalysis, and not to psychoanalysis as a therapeutic technique.33

In this whole complex - we repeat once again - Marcuse's effort to discuss the problems of modern society primarily in terms of ideology and culture is of unusually great importance. In this way, the complicated “system of needs”, which Hegel found in the philosophy of law and which Marx makes up as part of his critique of political economy, was “transported” by Marcuse, so to speak, from the field of economics to the domain of psychoanalysis. . How is that justified? Apparently with Marcuse's firm conviction that the origin of oppression cannot be derived mechanically from economics. Civilization begins when the primary goal, total gratification of needs, is effectively rejected, or as it is called in psychoanalytic language, when the original "pleasure principle" is transformed into a "reality principle," that is, if joy and play, with-32 cf. H erbert Marcuse, a. a. O.S.I l l —129. compare also One Dimensional Man, p. 227 (our translation, p. 211) 33 cf. Herbert Marcuse, »Eros und Kultur«, pp. 11, 15, 10.

tels der Arbeit, zu Produktivität und Sicherheit werden. Unter der Herschaft des »Realitätsprinzips« entwickelt der Mensch eine Vernunftsfunktion und wird so, als denkendes Wesen, als Subjekt für die Rationalität eingespannt, die sich ihm von außen aufdrängt. Jetzt zeigt sich, wie sehr ästhetische und erotische Dimension fest miteinander verbunden sind. Aus dieser Unterjochung flieht nur die Phantasie als besondere Form der Gedankentätigkeit und bleibt in der Herrschaft des Lustsprinzips. Sonst verwandeln sich die akkumulierten Triebe und ihre »motorische Entleerung«, unter der Herrschaft des Realitätsprinzips, zu einem Akt entsprechender, man könnte sagen, praktikabler Realitätsveränderung. Der Gang unserer Zivilisation ist mit der Unterdrückung eng verbunden, d. h. mit repressiver Beschränkung oder Unterdrückung der Sinnlichkeit, was nach Freud, durch einen primordialen Kampf um die Existenz bedingt ist. Der Mangel an Mitteln zum Leben also, Lebensnot, (Ananke) ist der »ökonomische« Grund (dies steht bei Marcuse in Anführungsstrichen), weshalb die Gesellschaft den Trieben Beschränkung auferlegt und sie auf Arbeitsaktivität und Anstrengung orientiert.[34] Das zivilisatorische Realitätsprinzip materialisiert sich, nach Marcuse, im Institutionssystem, unter dessen Herrschaft sich ständig die Unterordnung von Generationen unter die Autorität produziert, Hiermit perpetuiert sich, mit anderen Worten, das Dominationssystem. Die Entwicklung der Zivilisation zeigt damit jedoch, daß es keinerlei Gewinn ohne große Verluste gibt: Die Beseitigung von Not und Armut bedeutet gleichzeitig nicht automatisch auch das Ende von Barbarei, Leid und Unglück. Unfreiheit und Knebelung sind ein teurer Preis, der für den Fortschritt der Kultur bezahlt werden muß.

In der Auslegung Freuds, war Marcuse sich der Umstände tief bewußt, daß jede Gesellschaftsform, jede Zivilisation, eine Arbeitszeit fordern muß, um das Lebensnotwendige zu beschaffen, er ist aber entschieden dagegen, daß sämtliche Formen der Arbeit im Wesen mit dem »Lustsprinzip« unvereinbar seien. Marcuse sieht Freuds pessimistischen Schluß, daß eine nicht repressive Zivilisation als Grundstein seiner Theorie unmöglich ist. Das hartnäckige Bemühen jedoch, den repressiven Gehalt der höchsten Kulturerrungenschaften zu zeigen, scheint, Freud zur Negierung der Identität von Vernunft und Verdrängung zu führen, worauf sich die ganze Ideologie der Kultur aufbaut. Hiervon inspiriert folgert Marcuse: es besteht kein unversöhnlicher Konflikt zwischen der Arbeit (dem Realitätsprinzip) und Eros (dem Lustprinzip), sondern zwischen der entfremdeten Arbeit und dem Eros.[35] Da in der Freudschen ursprünglicher Konzeption des »Realitätsprinzips«, verständlicherweise keine Distinktion zwischen entfremdeter und

[34] Ibid., S. 21

[35] Ibid. S. 45 (in der Aufzeichnung)

means of work, to productivity and security. Under the dominance of the "principle of reality" man develops a rational function and is thus, as a thinking being, harnessed as a subject for the rationality that is

imposed on him from outside. Now it shows how closely the aesthetic and erotic dimensions are closely linked. Only the imagination, as a special form of thought activity, escapes from this subjugation and remains in the dominion of the pleasure principle. Otherwise, under the dominance of the reality principle, the accumulated drives and their "motor emptying" are transformed into an act of corresponding, one might say practicable, reality modification. The course of our civilization is closely connected with oppression, i. H. with repressive limitation or suppression of sensuality, which, according to Freud, is conditioned by a primordial struggle for existence. The lack of means of subsistence, therefore, lack of life, (Ananke) is the "economic" reason (Marcuse puts this in inverted commas) why society imposes restrictions on the instincts and orients them towards work activity and exertion.34 The civilizational principle of reality m According to Marcuse, materializes itself in the institutional system under whose rule the subordination of generations to authority is constantly produced. With this, in other words, the domination system perpetuates itself. However, the development of civilization shows that there is no gain without major losses: the elimination of want and poverty does not automatically mean the end of barbarism, suffering and misery. Bondage and gagging are a dear price to pay for the advancement of culture.

In interpreting Freud, Marcuse was deeply aware of the fact that every form of society, every civilization, must require a working time in order to procure the necessities of life, but he is resolutely opposed to the fact that all forms of work are essentially related to the " Pleasure principle« are incompatible. Marcuse sees Freud's pessimistic conclusion that a non-repressive civilization is impossible as the cornerstone of his theory. However, the stubborn effort to show the repressive content of the highest achievements of culture seems to lead Freud to the negation of the identity of reason and repression upon which the whole ideology of culture is built. Inspired by this, Marcuse concludes: there is no irreconcilable conflict between labor (the reality principle) and eros (the pleasure principle), but between alienated labor and eros.35 Since in Freud's original conception of the "reality principle," understandably none Distinction between alienated and M Ibid., p. 21

35 Ibid. p. 45 (in the recording)

libidinöser Arbeit besteht, sondern bei Fourier,[36] führt Marcuse zwei neue Kategorien ein, die den Freudschen metapsychologischen Kategorien historischen Charakter sichern sollen.

Das sind: a) ein Überschuß an Verdrängung (surplus repression) und das Ausführungs-oder Leitstungsprinzip (performance principle). Die erste Kategorie führt, wie bereits der Name ankündigt, neue Ergänzungsbegrenzungen für die grundlegende Verdrängung ein, Beschränkungen, die durch die gesellschaftliche Domination bedingt sind. Diese Herrschaft unterscheidet sich von der rationellen Autorität, (die jeder gesellschaftlichen Arbeitsteilung inhärent ist und die für den Fortschritt eines jeden Ganzen erforderlich ist,[37] dadurch, daß sie verschiedene Gruppen durchführen oder auch der Einzelne, mit dem Ziel, eine priviligierte Stelle zu erlangen und sie zu haften. Die zweite Kategorie stellt ein Äquivalent zur entfemdeten Arbeit dar oder die dominierende geschichtliche Form des »Realitätsprinzips«. In ihr ist nicht allein eine marxistische kritische Haltung präsent, sondern ist sie auch unter den Einflüßen Webers (Leistungsfähigkeit) und Schelers (Leistungswissen) konstruiert.[38]

Hier beruht vielleicht der Marcusesche Grundgedanke: In dem Zusammenschluß von einem Überschuß an Verdrängung mit dem Leistungsprinzip soll den Kern der repressiven Zivilisation gefunden werden. Wenn wir jetzt versuchen würden, diese Begriffe der Marcuseschen psychoanalytischen Sozialphilosophie in die Sprache des Marxismus zu übertragen, so könnten wir sagen, daß in der Sklaverei des Arbeiters auch die gesamte menschliche Sklaverei miteinbezogen ist und daß sämtliche andere Formen von

---

[36] Ibid., S. 174 ff. Den Begriff der »anziehenden Arbeit« oder der »Arbeit aus Lust« hat Marcuse mit Hilfe Fouriers ausgebaut. Und wie Fourier stellt er diese Arbeitskonzeption dem Industrialismus Saint Simons entgegen, in der Arbeit als Verpflichtung gilt, so daß auch Marcuse auf fourieristische und freudsche Weise den Begriff der »libidinösen Arbeit« konstruiert, als konkreten Begriff in der industriellen Zivilisation. Fourier wollte, wie Obren Blagojević zu Recht in seinem guten, leider jedoch fast unbeachteten Buch »Der utopische Sozialismus des Charles Fourier«, Beograd 1947, S. 70, meint »in der anziehenden Arbeit gleichzeitig das wirtschaftliche Ziel möglichst großen Überflusses und das psychologische Ziel der größten Freude erreichen.« Zu diesem Zweck mobilisert Fourier die menschliche Wettbewerbs- Leidenschaft, um sie der zerstörenden Konkurenz des entstehenden Kapitalismus entgegenzustellen. Marcuse bemüht sich ähnlich wie dort, im Begriff der »nichtrepressiven Sublimation« die menschliche Seele aus den Fesseln des repressiven Geistes mit dem Ziel zu befreien, eine Ordnung des »Befriedeten Daseins« zu erreichen. Marcuse flüchtet, genau wie Fourier, um dieses Ziel zu erreichen, nicht, vor der Idee der »Erziehungsdiktatur« als einem Mittel zur Beseitigung von Armut und Not (vergl. »Eros und Kultur«, S. 181, sowie die Zitate aus Fourier bei Dr. Obren Blagojević, Der utopische Sozialismus Charles Fouriers, S. 134 (Anmerkung 9)

[37] Vergl. Marcuse, a, a. O., S. 37. Der gleichen Idee verlieh Marcuse in seinem Beitrag zu der Sammlung in der Ausgabe Max Horkheimers, »Studien über Autorität und Familie«, Felix Alcan, Paris 1936, Ausdruck.

[38] Vergl. Max Scheler, Die Formen des Wissens und die Bildung, Bonn 1925, S. 35. Vergl. gleichfalls Herbert Marcuse, Eros und Kultur, S. 92.

libidinal work, but in Fourier,86 Marcuse introduces two new categories that are intended to ensure the historical character of Freud's metapsychological categories.

These are: a) a surplus of repression and the performance principle. The first category, as the name suggests, introduces new complement limitations to basic repression, limitations imposed by social domination. This domination differs from the rational authority (which is inherent in every social division of labor and which is required for the progress of any whole)37 in that it is carried out by various groups or even by the individual with the aim of The second category represents an equivalent of alien labor, or the dominant historical form of the 'reality principle.' Not only is a Marxist critical attitude present in it, but it is also under the influence of Weber (Performance) and Schelers (Performance knowledge).38

This is perhaps where Marcuse's basic idea rests: the core of repressive civilization is to be found in the combination of an excess of repression with the performance principle. If we tried now to translate these concepts of Marcusean psychoanalytic social philosophy into the language of Marxism, we could say that

in the slavery of the worker also the entire human slavery is included and that all other forms of 33 Ibid., P. 174 ff. The concept of "attractive work" or "work for pleasure" has Marcuse with the help of Fourier expanded. And like Fourier, he opposes this conception of work to Saint Simon's industrialism, in which work is considered an obligation, so that Marcuse also constructs the concept of "libidinous work" in a Fourieristic and Freudian way, as a concrete concept in industrial civilization. Fourier wanted, as Obren Blagojević rightly says in his good but unfortunately almost unnoticed book Der utopische Sozialismus des Charles Fourier, Beograd 1947, p to reach the psychological goal of greatest happiness.” To this end, Fourier mobilizes human competitive passion to oppose it to the destructive competition of emerging capitalism. Like there, Marcuse tries to free the human soul from the chains of the repressive spirit with the aim of achieving an order of “pacified existence” in the concept of “non-repressive sublimation”. M arcuse, like Fourier to achieve this goal, does not flee from the idea of "educational dictatorship" as a means of eliminating poverty and want (cf.

»Eros und Kultur«, p. 181, as well as the quotations from Fourier by Dr. Obren Blagojević, Charles Fourier's Utopian Socialism, p. 134 (Note 9)

37 cf. Marcuse, a, a. 37. Marcuse expressed the same idea in his contribution to the collection in Max Horkheimer's edition, »Studies about A utoritat und Familie«, Felix Alcan, Paris 1936.

S3 cf. Max Scheler, The forms of knowledge and education, Bonn 1925, p. 35. also Herbert Marcuse, Eros und Kultur, p. 92.

Sklaverei nur Modifikationen und Konsequenzen der Arbeitersklaverei sind. Aber wünscht in Wahrheit Marcuse diese Schlußfolgerung?

Er würde sagen, daß er sie wünscht, weil er in der Freudschen Analyse eine besondere Bestätigung und Bestärkung der marxistischen Analyse sieht.[39] Demnach bleibt nur die Frage der Notwendigkeit offen, die ökonomische Analyse mit der Psychoanalyse auszutauschen. Marcuse hat zweifelsohne Recht, wenn er in der modernen »repressiven Zivilisation« ein infantiles Abhängigkeitsverhältnis des Individuums gegenuber der Gesellschaft sieht, das durch die wirksamen Techniken der »Sozialisierung« erreicht wird. Diese Techniken verhindern mehr als die elterliche Autorität, eine selbstständige Entwicklung der Triebe, so daß das »Individuum in seinen Triebbeziehungen reaktionär wird.[40] Hier liegt, zweifellos der autoritäre Kern der totalitären Macht der Gesellschaft über den einzelnen, hier ist die Wurzel der »Introjektion« als eines Gefühls von Schuld und Angst vor der Rache der Erden-und Himmelsgötter, hier ist letztlich auch der Ursprung der unkritischen Unterwerfung zu suchen und, im Einklang damit, den Verlust der kritischen Meinung und Freiheit, dieser Marcuseschen »society without opposition«.

Wenn Marcuse von hier Grund für den »totalen Protest« des Individuums gegen die Gesellschaft, im Namen des »Lustsprinzips und der »Prärogativen Privatheit« ableitet, soll das dann eine diametrale Gegenüberstellung von »Lustprinzip« und Freudschem »Relatitätsprinzip« sein? Selbstverständlich nicht. Mehr noch, in der Entsublimierung der Triebkräfte sieht Marcuse ein gefährliches Potential der faschistischen Massenbewegungen oder ein in-den-Dienst-stellen der Triebstrukturen in unmenschliche Herrschaftsformen.

Und weiter: wenn sich Marcuse gegen die »affluent society« als Rezultat des Leistungsprinzips erhebt, dann heißt das nicht »Rückkehr zur gesunden und robusten Armut, zu moralischer Sauberkeit und Einfachheit,[41] noch heißt seine Kritik an den Schrecken der kapitalistischen Industrialisierung, Einsatz für eine romantische Regression gegen die Technik. Die Kritik des »Realitätsprinzips« ist die Kritik des Marcuseschen umformulierten »performance principle« Leistungsprinzips, d. h. Kritik an jener Realitätsform, in der die entfremdete Arbeit herrscht. Das Problem bleibt trotzdem bestehen: würde diese Umformulierung legitim ausgeführt, führt der soziologische Wandel der ursprünglichen Freudschen Bedeutungen nicht nur zu ihrer Entnaturalisierung sondern auch zu falschen Schlüssen der gesamten »kritischen Theorie der Ge-

[39] Vergl. das Marcuse-Interview für Dragoljub Golubović, »Književne novine«, Beograd, vom 14. September 1968, S. 9. Vergl. Heide Berndt/Reimut Reiche, »Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips, in der Habermas'schen Sammlung, S. 112.

[40]

[41] Vergl. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, S. 242 (unsere Übersetzung, S. 223).

Slavery are only modifications and consequences of worker slavery. But does Marcuse really want this conclusion?

He would say that he wants it because he sees in Freudian analysis a particular confirmation and reinforcement of Marxist analysis.39 The only question that remains is whether it is necessary to replace economic analysis with psychoanalysis. Marcuse is undoubtedly right when he sees in modern "repressive civilization" an infantile relationship of dependence of the individual to society, which is achieved through the effective techniques of "socialization." These techniques prevent, more than parental authority, an independent development of the instincts, so that the

"The individual becomes reactionary in his instinctual relationships."40 Here undoubtedly lies the authoritarian core of society's totalitarian power over the individual, here is the root of "introjection" as a feeling of guilt and fear of the vengeance of the gods of earth and heaven Ultimately, this is also where the origin of the uncritical submission is to be sought and, in line with this, the loss of critical opinion and freedom, of this Marcusean »society without opposition«.

When Marcuse derives from here reason for the individual's "total protest" against society, in the name of the "pleasure principle" and "prerogative privacy," then this is supposed to be a diametrical juxtaposition of the "pleasure principle" and the Freudian

"principle of relation"? Of course not. More than that, Marcuse sees a dangerous potential of the fascist mass movements or an internal

-the-offices-of-the-drive-structures in inhuman forms of domination.

And further: when Marcuse rises up against the "affluent society" as the result of the performance principle, then that does not mean "a return to healthy and robust poverty, to moral cleanliness and simplicity,"41 nor does his criticism of the horrors of capitalist industrialization mean commitment to a romantic regression against technology. The critique of the »reality principle«

is the critique of Marcuse's reformulated "performance principle", i. H. Criticism of that form of reality in which alienated labor rules. The problem nevertheless remains: if this reformulation were carried out legitimately, the sociological transformation of the original Freudian meanings would lead not only to their denaturalization but also to the wrong conclusions of the entire "critical theory of Ge-3* cf. the Marcuse interview for Dragoljub Golubović, »Književne novine«, Beograd, September 14, 1968, p. 9;-cf. Heide Berndt/Reimut Reiche, »The historical dimension of the principle of reality, in the Haber-Mas

collection, 5. 112.

40

41 cf. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, p. 242 (our translation, p. 223).

sellschaft« auf diesem Gebiet? Und weiter, ist es nicht falsch, das bürgerliche »Realitätsprinzips« nicht nur mit dem Realitätsprinzip sondern mit der Realität überhaupt, zu identifizieren?[42]

Alle diese Fragen sind mit der prinzipiellen Frage verbunden: ist eine fruchtbare Verbindung von Psychoanalyse und Marxismus möglich? Und, wie bekannt, beginnt dieses alte Problem mit den »Fällen« Wilhelm Reichs und Varjaschs und wird vermutlich auch nicht bei Marcuse aufhören. Im übrigen könnte man sagen, daß es in der Geschichte des menschlichen Gedankens viele fruchtbare Mißverstandnisse, geglückte Symbiosen gegeben hat, die nicht allein den menschlichen Gedanken gefordert, sondern auch zu einem allgemeinen Fortschritt der Gesellschaft verholfen haben.

Verständlicherweise läßt sich jedoch zu Marcuse einwenden, daß er das Lustsprinzip dem Realitätsprinzip scharf gegenüberstellt, denn Freud trennt ja den Begriff Id oder Es, der dem ersteren angehört nicht streng vom Ego oder ich, das dem zweiten Prinzip zugehört. Diese Einwendung ist jedoch nur auf individuell psychologischer Ebene berechtigt, d. h. wenn man jede Möglichkeit einer soziologischen Interpretation ausschließt. Problematisch ist allerdings, inwierfern Marcuse die usprüngliche Befriedigung des unkultivierten Eros idealisiert und auf die klassischen griechischen Urtypen des Glücks, Orpheus und Narziss, als Symbole der »großen Weigerung« verweist, im Gegensatz zu Prometheus als Ur-Heldentyp des »Leistungsprinzips« und der Kultur./43 Aber ist es nicht, die Zeit, sich die Frage zu stellen, warum Marcuse bewußt die ideologischen Denkformen der vorpositivistischen Epoche regrediert und warum er vor dem Bestehenden abdiziert-zwar offen und ehrlich bekennend, daß die »kritische Theorie der Gesellshaft« nicht imstande ist, die Befreiungstendenzen innerhalb der bestehenden Gesellschaft zu demonstrieren«.[44]

Aber hiermit nähern wir uns dem Ende unserer Analyse: Dem Aufzeigen der utopischen »Alternativchancen« in der Marcuseschen Theorie.

VII

Marcuse verübelt man, daß er die utopische Negativität fetischisiert und damit von der Marx'schen Lehre einen Schritt Zurück getan habe. Hier ist der Gedanke enthalten, daß der Sozialismus entweder wissenschaftlich oder kein Sozialismus ist. Kritik als totale Negation bleibt in Unfreiheit, denn wie jede abstrakt--totale Negation affirmiert sie das Ganze. Marcuses Versuch, in der Ästhetik und Erotik eine neue Dimension zu sehen, ist, wie diese Kritik meint, nicht gelungen, weil das Ästhetische und Ero-

[42] Vergl. Heide Berndt/Reimut Reiche, a. a. O. S. 108

[43] Vergl. Herbert Marcuse, »Eros und Kultur«, S. 130 ff. Vergl. gleichfalls kritische Anmerkungen bei W. F. Haug (a. a. O. S. 70) und Heide Bernd/R. Reiche, a. a. O, S. 130.

[44] Vergl. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, S. 254 (unsere Übersetzung, S. 234).

society« in this area? And further, isn't it wrong to identify the bourgeois "principle of reality" not only with the principle of reality but with reality in general?42

All these questions are linked to the fundamental question: is a fruitful combination of psychoanalysis and Marxism possible? And, as you know, this old problem starts with the

"Fallen" by Wilhelm Reich and Varjasch and will probably not stop with Marcuse either. Moreover, one could say that in the history of human thought there have been many fruitful misunderstandings, successful symbioses, which not only challenged human thought, but also helped to make general progress in society.

Understandably, however, one can object to Marcuse that he sharply contrasts the pleasure principle with the reality principle, since Freud does not strictly separate the concept of id or id, which belongs to the first principle, from the ego or ego, which belongs to the second principle. However, this objection is only justified on an individual psychological level, i. H. if one excludes every possibility of a sociological interpretation. It is problematic, however, to what extent Marcuse idealizes the original satisfaction of uncultivated Eros and refers to the classic Greek archetypes of happiness, Orpheus and Narcissus, as symbols of

"Great refusal" refers, in contrast to Prometheus, to the primal heroic type of the "principle of achievement" and culture./43 But isn't it time to ask the question why Marcuse consciously regressed the ideological forms of thought of the pre-positivist epoch and why he abdicates to what already exists—although openly and honestly acknowledging that the “critical theory of society” is not capable of demonstrating the liberating tendencies within existing society”.44

But here we are approaching the end of our analysis: showing the utopian "alternative chances" in Marcuse's theory.

VII

Marcuse is blamed for fetishizing utopian negativity and thus taking a step backwards from Marx's teaching. Here is the idea that socialism is either scientific or not socialism. Criticism as total negation remains in bondage, because like every abstract

-total negation affirms the whole. Marcuse's attempt to see a new dimension in aesthetics and eroticism failed, as this critic believes, because the aesthetic and erotic

** Comp. Heide Berndt/Reim ut Reiche, a. a. O. p. 108

a cf. Herbert Marcuse, »Eros und Kultur«, p. 130 ff. also critical

comments in W. F. Haug (ibid. p. 70) and Heide Bemd/R.

Rich, a. a. O, p. 130.

44 cf. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, p. 254 (our translation, p. 234).

tische nicht per se eine zweite Dimension sind. Daher ist noch immer eine Übersetzung in die rationale Sprache erforderlich.[45] Wir wollen einmal die Berechtigung dieser Bemerkungen untersuchen. Unserer Meinung nach, stellt die Marcusesche Theorie keine totale Negation dar. In der Idee einer neuen, Technologie und einer »neuen Moral« sieht Marcuse die Chance, einer Versöhnung zwischen Logos und Eros, als Weg zur Erreichung eines »Befriedeten Daseins«. Aber als Folge des technologischen Determinismus,[46] d. h. einer Orientierung der Kritik auf die Produktionsmittel und nicht auf die Beziehungen in der Produktion,[47] bleiben diese Möglichkeiten einer neuen Gesellschaft in der Marcuseschen Ausführung nur unüberzeugende Forderungen. Die ganze Rationalität ist dem technologischen Prozeß einverleibt und dieser Prozeß selbst ist als eine Ideologie bestimmt. Die Vernunft ist sozusagen in den instrumentelle, utilitäre und Produktionsformen eingepfercht und versklavt und praktisch unfähig, sich aus ihnen zu befreien. Da sie mit der Herrschaft identifiziert wurde, muß nun auch die Vernunft transzendiert werden.

In der »entwickelten Industriegesellschaft« hat der Prozeß der allgemeinen technologischen Ideologisierung und Assimilierung keine einzige, traditionelle negative, revolutionäre Macht der antagonistischen Gesellschaft die Arbeiterklasse verschont, sondern hat sie mittels »Komfort« und »Industriebewußtsein« ihren Zielen untergeordnet. Der übertriebene Objektivismus, der nahezu verschüchtert aus allen Marcuseschen Formulierungen und Überschätzungen der »technologischen« Rationalität hervorschaut und den Marcuse, unserer Meinung nach, von Max Weber übernommen hat, treibt die Veränderungsutopie in die Sphäre des Subjektivismus und damit in die Sphäre des Ungewissen. Daher muß die Befreiung von außen kommen, aus dem Reich der reinen Negativität, das in die Illegalität verbannt wurde. Das tragische Bewußtsein sucht und sieht die dynamischen Mächte im Bestehenden nicht, sondern »unter der konservativen Basis des Volkes«, man könnte sagen, in der Energie der Verzweiflung der »Abgewiesenen und outsider, der Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Farbe und Rasse, der Arbeitslosen und derjenigen, die keine Arbeit fin-

---

[45] W. F. Haug, a. a. O, S. 70

[46] Vergl. H. H. Holz, Der Irrtum der »großen Weigerung« und »Blätter für deutsche und internationale Politik«, 1/1968

[47] Da die »Kritische Theorie der Gesellschaft« sich selbst der wirtschaftlichen Analye begeben hat konnte sie auch keine Antwort auf die Frage bieten — ob und in welchem Maße versteckte Klasseninteressen die Vorherrschaftskräfte leiten. Auf Grund der unbestreitbaren Tatsache, daß der heutige Umfang der Klassenverhältnisse und des Klassenkampfes wesentlich anders ist als im vergangenen, oder zu Beginn dieses Jahrhunderts, begnügte sich die »kritische Theorie der Gesellschaft« mit der einfachen Feststellung, ohne wirkliche Beweise, daß sich die Gegensätze in der Industriegesellschaft vereinen und konvergieren, und führte das ganze Problem auf das Gebiet der Anthropologie.

tables are not per se a second dimension. Therefore a translation into the rational language is still required.4'*

Let us examine the validity of these remarks. In our opinion, Marcuse's theory does not represent a total negation. In the idea of a new technology and a "new morality" Marcuse sees the chance of a reconciliation between logos and eros as a way to achieve a

»A peaceful existence«. But as a consequence of technological determinism,40 d. H. an orientation of criticism towards the means of production and not towards the relationships in production,47

these possibilities of a new society in Marcuse's development remain only unconvincing demands. All rationality is embodied in the technological process, and this process itself is defined as an ideology. Reason is penned and enslaved, so to speak, in the instrumental, utilitarian, and productive forms and practically unable to free itself from them. Having been identified with domination, reason must now also be transcended.

In "developed industrial society," the process of general technological ideologization and assimilation has not spared the working class from a single traditional negative revolutionary force of antagonistic society, but has subordinated it to its goals through "comfort" and "industrial consciousness." The exaggerated objectivism, which looks almost dazed from all of Marcuse's formulations and overestimates of "technological" rationality and which Marcuse, in our opinion, took over from Max Weber, drives the utopia of change into the sphere of subjectivism and dam it into the sphere of the unknown. Therefore, liberation must come from without, from the realm of pure negativity that has been relegated to illegality. The tragic consciousness does not seek and see the dynamic powers in the existing, but "under the conservative base of the people", one could say, in the energy of despair of the "rejected and outsiders, the exploited and persecuted of a different color and race, the unemployed and of those who cannot find work- 4S W. F. Haug, a. a. O, p. 70

4®

compare H. H. Holz, The error of the "big refusal" and "Blatter for German and international politics", 1/1968

47 Since the "Critical Theory of Society" has subjected itself to economic analysis, it could not offer an answer to the question - whether and to what extent hidden class interests guide the dominant forces. Due to the indisputable fact thatO

the extent of class relations and the class struggle today is essentially

different from what it was in the past. or at the beginning of this century, 'critical theory was content. of Society« with the simple statement, without any real evidence, that the contrasts in industrial society unite and converge, and brought the whole problem into the field of anthropology.

den können.«[48] Eine Opposition können daher nur solche bieten, die außerhalb des Systems stehen oder an seinen Marginen. Aber man kann auch bemerken, daß allein damit ihr Aufruhr noch keine Revolution, eine wahre Veränderung des Bestehenden ist, sondern nur die Revolte der Verzweifelnden, die eher an eine Apokalypse gemahnt als sie eine Freiheitschance zu bieten. Denn Revolution ist per definitionem rationell im Sinne der Freiheit und nicht Kalkül, und die Revolte ist eine irrationale Kategorie. Denn in der Revolte liegt auch die Chance des Sieges. Hier besteht die Gefahr, daß die Trieb-und residuelle Sphäre über die Vernunft triumphiert und wirklich transzendiert, jedoch auf unvernünftige Weise, und nicht, wie Marcuse sagte, »in den Forderungen der Gedanken und im Wahnsinn der Liebe«.[49]

In dem Marcuse die Dialektik vor dem Positivismus und der Irrationälität verteidigt, hat er recht, wenn er feststellt, daß die positive Wissenschaft keine ausreichende Garantie für Wahrhaftigkeit ist, denn sie umfaßt nicht die historische Dimension der Zukunft. Daher hat er aus guten Grund den Gedanken Ernst Bloch übernommen: »Denn was ist, kann nicht wahr sein«,[50] in dem er Raum für eine revolutionäre Utopie schafft. Daher sollen sich die »Realisten« nicht täuschen, denn das utopische Verlangen ist kein Selbstbetrug. Ein Reich der Träumer, ein bloßes Desideratum, sondern, wie der alte Bloch sagen würden: »docta spes«, gelehrte Hoffnung«, die sich an das anlehnt, was noch nicht ist, aber unausweichlich wird. In seiner kürzlichen Schrift »Frieden als Utopie« hat Marcuse auf überzeugende Weise gezeigt, was diese Utopie bedeutet und wie die Chancen für den Frieden im Sturmwind der kontinuierlichen Gewalt stehen, die in der Invasion in die Tschechoslowakei ihre Krönung fanden. Jeder »Realist« in der Politik, der die gegebene Wirklichkeit (das Bestehende) mit der Wirklichkeit als solcher verwechselt — auf Grund der richtigen Tatsache, daß Frieden in der bisherigen Geschichte nur ein Zwischenakt der Kriegstragödien ist, wird niemals die »Friedensidee ohne innere Grenzen« begreifen können, weil diese Idee eine utopische, mithin geschichtliche Möglichkeit ist. »Frieden als Lebensform« sagt Marcuse zu Recht »ist eine Möglichkeit nur jenseits der gesamten Sphäre von Politik, Herrschaft, autoritärer oder demokratischer.«[51] Mehr noch, auch die Revolution, die nur

[48] Vergl. Herbert Marcuse, One Dimensional Man, S. 256 (unsere Übersetzung, S. 236) An gleicher Stelle zeigt Marcuse suggestiv auf, wie diese Befreiungshoffnung aus der Hoffnungslosigkeit hervordringt: »Wenn sie sich sammeln und auf die Straßen gehen, unbewaffnet und schutzlos, um ihre elementären Bürgerrechte zu fordern, so wissen sie, daß sie von Hunden, Steinen und Bomben, Gefängnis, Konzentrationslager, ja sogar vom Tod erwartet werden. Ihre Kraft steht jenseits politischer Demonstration für die Opfer des Gesetzes und der Ordnung.«

[49] Ibid., S. 127, (unsere Übersetzung, S. 127)

[50] Vergl. Ernst Bloch, »Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Sein, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1961 S. 65. Zur Marcuseschen Auffassung der Utopie und der Utopie überhaupt vergl. die interessante Polemik zwischen G. K. Kaltenbrunner, »Mutmaßungen über Marcuse in »Neues Forum«, Heft 1969/170, Wien, 1968 und Maria Szecsi »Zur Pathologie der Utopie«, »Neues Forum«, Heft 173, Wien 1968.

[51] Vergl. Herbert Marcuse, »Friede als Utopie«, in »Neues Forum«, Heft 179/180, Wien 1968, S. 706

48 Only those who stand outside the system or on its margins can offer opposition. But one can also notice that the mere fact that their uprising is not a revolution, a true change of the existing, but only the

revolt of the despairing, which rather reminds of an apocalypse than offers it a chance of freedom. For revolution is by definition rational in the sense of freedom and not calculation, and revolt is an irrational category. Because in the revolt there is also the chance of victory. There is a risk here that

the instinctive and residual sphere triumphs over reason and really transcends, but in an unreasonable way, and not, as Marcuse said, "in the demands of thought and in the madness of love."49

Defending dialectics from positivism and irrationality, Marcuse is right in stating that positive science is not a sufficient guarantee of veracity, for it does not include the historical dimension of the future. Therefore, with good reason, he adopted Ernst Bloch's idea: "For what is, cannot be true,"50

in which he creates space for a revolutionary utopia. Therefore the "realists" should not deceive themselves, because the utopian desire is not self-deception. A realm of dreams, a mere desideratum, but, as old Bloch would say: "docta spes, learned hope," leaning on what is not yet, but becomes inevitable. In his recent essay, Peace as Utopia, Marcuse has shown convincingly what this utopia means and what the chances for peace are in the storm of continuous violence culminating in the invasion of Czechoslovakia. Any "realist" in politics who confuses the given reality (existing) with reality as such - on the basis of the correct fact that peace in the past history is only an interlude of the war tragedies, will never be the "Frie "The idea without inner borders" because this idea is a utopian, and therefore historical, possibility. "Peace as a way of life," says Marcuse rightly, "is a possibility only beyond the entire sphere of politics, rule, whether authoritarian or democratic." Herbert Marcuse, One Dimensional Man, p. 256 (our translation, p. 236) In the same place, Marcuse suggestively shows how this hope of liberation emerges from hopelessness: "When they gather and go to the streets, unarmed and defenseless to demand their basic civil rights, they know they will be attacked by dogs, stones and bombs. Prison, concentration camp, even death awaits. Your power stands beyond political demonstration for the victims of law and order.«

49 Ibid., p. 127, (our translation, p. 127) M cf. Ernst Bloch, »Basic Philosophical Questions I. On the Ontology of Not-Yet-Being«, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1961, p. Conjectures about Marcuse in

»New Forum«, issue 1969/170, Vienna, 1968 and Maria Szecsi »On the Pathology of Utopia«, »New Forum«, issue 173, Vienna 1968.

M Comp. Herbert Marcuse, »Friede als Utbpie«, in »Neues Forum«, issue 179/180, Vienna 1968, p. 706

alte Institutionen stürzt, aber neue Machtinstitutionen errichtet und festigt, ist nicht imstande, einen dauernden Frieden zu garantieren. Bis dahin können wir vollkommen mit Marcuse einverstanden sein. Aber wie stehen die Chancen für einen Frieden oder ein »befriedetes Dasein«? Dieser läßt sich, nach Marcuse, nur durch die »Umwertung aller Werte« sichern, die eher Aufruhr des Körpers, »Rebellion der Instinkte«, bedeutet, als Widerstand der Vernunft, ein Aufruhr, der das Leben als Ziel will und nicht mehr als Mittel. Auf diesen Wandel der menschlichen Natur ist auch der globale Aufstand der Jugend, besonders der Studenten gerichtet. Diese Bewegung ist, wie Marcuse denkt, heute die einzige tatsächliche Friedensbewegung und mithin eine tatsächliche Gefahr für das Bestehende, gewaltlose Macht der Negation. Dies ist aber- nach Marcuse- keinerlei pazifistische Bewegung, sondern Kampf und offener Krieg gegen die Gewalt.

Tatsächlich ist die Jugendbewegung in der Welt heute eine planetarische Bewegung. Man kann mit Marcuse konform gehen, daß es sich um eine »Friedensbewegung durch Kampf« handelt. Was jedoch in der Marcuseschen Konzeption stört ist die Betonung des instinktiven Widerstands als primordialer Konstante dieser Bewegung der jungen Menschen. Es stellt sich die Frage, was worüber herrscht, — der Instinkt über die Vernunft oder die Vernunft über den Instinkt? Diese Frage stellt sich aber weder im theologischen noch im moralistischen Sinn, nach denen der Instinkt immer zum Bösen führt. Sie stellt sich vom Standpunkt der Revolution aus. Nach welchem Kriterium soll man also die nazistische Jugendbewegung von der linken, sozialistischen Bewegung trennen? Auf die teuflische Einwendung ihrer Kritiker zum »Linksfaschismus«, versucht die Jugendbewegung erst, zu antworten.[52] Denn die Bestrebungen der Jugend sind potentiell

[52] Habermas selbst, der die hypothetische Formel vom »Linksfaschismus« gefunden hat und der in Marcuse den Lehrer der neuen Linken« sah, ist der Meinung, daß viele junge Revolutionäre verständlich aber nicht gerechtfertigt, seine Schriften für eine unbestimmte Negation des Bestehenden nutzen. Die »große »Zurückweisung« ist Metapher für eine Haltung, jedoch nicht aus per se, eine Einsicht. Marcuse hat das eine nicht mit dem anderen verwechselt. »Gewalt« sagt Habermas, kann man nur dann fordern und nur freiheitlich-schöpferisch werden in dem Maße, in dem durch die Unterdückermacht eine solche Lage erpreßt wird, die sich im Bewußtsein als allgemein unterträglich zeigt. Nur diese Gewalt ist revolutionär; diejenigen, die das ignorieren, tragen nicht zu Recht das Bild Rosa Luxemburs über sich«, (a. a. O. S. 16). Der Mitarbeiter Habermas', Oscar Negt, verweist in seinem Beitrag »Studentischer Protest«-Liberalismus-»Linksfaschismus« und im »Kursbuch 13, 1968 Suhrkamp, S. 179—189 darauf ,daß der Einwand des »Linskfaschismus« Ausdruck eines Spaltungsgrades im bürgerlich-liberalen Bewußtsein ist. »Linksfaschismus« sagt Negt, ist die Projektion von Faschisierungstendenzen auf Randgruppen, die sich leicht diskriminieren lassen. Diejenigen, die heute ohne Zurückhaltung von Terror und Faschismus sprechen, wenn sie auf die Aktionen der Studentenbewegung gegen System, Apparatur und Institution (und nicht gegen Menschen verweisen, sollten bedenken, daß vor allem heimtückische Entwertung von Grundrechten und Untergrabung demokratischer Institutionen der Verteidigung der technologischen Rationalität dazu verhilft, den Boden zu bereiten, auf dem ein neuer Faschismus erwächst.« (S. 189)

Overthrowing old institutions, but establishing and consolidating new institutions of power, is incapable of guaranteeing a lasting peace. Until then, we can completely agree with Marcuse. But what are the

chances for peace or a "pacified existence"? According to Marcuse, this can only be secured by the "revaluation of all values," which means rebellion of the body, "rebellion of the instincts," rather than resistance of reason, a rebellion that wants life as a goal and no longer as a means . The global uprising of the youth, especially the students, is also aimed at this change in human nature. This movement is, as Marcuse thinks, the only real peace movement today and therefore a real threat to the existing, non-violent power of negation. However, according to Marcuse, this is not a pacifist movement at all, but struggle and open war against violence.

In fact, the youth movement in the world today is a planetary movement. One can agree with Marcuse that it is a "peace movement through struggle".

However, what is disturbing in Marcuse's conception is the emphasis on instinctive resistance as the primary constant of this movement of young people. The question arises as to what rules over what - instinct over reason or reason over instinct? But this question arises neither in theological nor in the moralistic sense, according to which instinct always leads to evil. It is presented from the point of view of the revolution. According to which criterion should one separate the Nazi youth movement from the left-wing, socialist movement? The youth movement is only trying to answer the diabolical objection of its critics to "left-wing fascism".52 Because the aspirations of the youth are potential

Habermas himself, who found the hypothetical formula of "left-wing fascism" and who saw in M arcuse the teacher of the "new left", is of the opinion that many young revolutionaries understandably but unjustifiably regard his writings as an indefinite negation use of the existing. The "great "rejection" is a metaphor for an attitude, but not per se, an insight. Marcuse did not confuse one with the other. "Violence," says Habermas, can only be demanded and only become free and creative to the extent that the oppressive power oppresses such a situation that people's consciousness shows it to be generally futile. Only this violence is revolutionary; those who ignore this do not rightly carry the image of Rosa Luxemburs over themselves" (ibid. p. 16). The employee of Habermas, Oscar Negt, points out in his article »Student protest«-liberalism-»left-wing fascism« and in »Kursbuch 13, 1963 Suhrkamp, pp. 179-189 that the objection of the

"Leftist fascism" is an expression of a degree of division in the bourgeois-liberal consciousness. "Left-wing fascism," says Negt, is the projection of fascization tendencies onto fringe groups that are easily

discriminated against. Those who today speak unreservedly of terror and fascism when they refer to the actions of the student movement against system, apparatus and institution (and not against people) should consider that, above all, insidious devaluation of fundamental rights and undermining of the ocratic institutions of the Defense of technological rationality helps to cover the ground on which a new fascism is growing.« (p. 189)

identisch mit der revolutionären Utopie und Freiheit.[53] Ist die Herrschaft der Vernunft nicht gerade in der studentischen Jugenbewegung indiziert? Trotzdem bleibt eine Frage bestehen: Warum hat Marcuse resignierend die Vernunft der Dämonie der kapitalistischen und stalinistischen Industrialisierung überlassen, um exaltiert mit der Rebellion des Instinktes gegen die Steifheit, Brutalität und das »Leistungsprinzip der gleichen industrialisierten Zivilisation, gegen ihre Ideologie vom Übermenschen, Helden, Krieger und Sieger zu reagieren? Es können wirklich nur revolutionäre Utopien und nicht Utopien einer Revolte wirkliche Freiheit sein und mehr noch, eine neue Dimension von Liebe und Schönheit freimachen. Aber deshalb verläßt diese Utopie auch nicht freiwillig den Boden der Wissenschaft mit den Mächten der »Domination«, gegen die Marcuse mit Recht ist, weil er eine Kontrolle des Dialektischen über die formale Vernunft möchte, weil er die Kontrolle des Menschen, eine Kontrolle der Vernunft über die Kräfte will, die sie bisher kontrolliert und behindert haben, Der utopische Impetus hat daher nur dann einen Sinn, wenn er nicht von außen, oder vom Rand der bestehenden Gesellschaft, kommt, sondern aus seinem Innern auch als immanente Kraft tatsächlicher historischer Veränderungen und Negationen.

Wir wollen jedoch Marcuse nicht zu sehr tadeln: sein Pessimismus besteht nicht ohne Grund und kann nicht von einem benignen Optimismus ersetzt werden, der lächerlich im leeren Raum zappelt.

Die moderne Gesellschaft, die kapitalistische wie die sozialistische, sieht wirklich einem hermetisch verschlossenen Gefäß gleich, in dem der menschliche Geist und sein Befreiungspotential gefangen sind. Die Marcusesche »Kritische Theorie der Gesellschaft« enstand in der Atmosphäre einer großen weltgeschichtlichen Krise. Das ist vor allem die Krise des geschichtlichen Subjekts im Zeitalter einer kapitalistischen Stabilisierung. Diese Theorie wurde im Kampf gegen die Schrecken der faschistischen Tyrannei geboren, entwickelte sich in der Epoche des stalinistischen Terrors und den Schrecken des kalten Krieges und MacCarthy-ismus. Sie wurde zum größten Teil unter dem negativen Einfluß der amerikanischen spätkapitalistischen Zivilisation ausgebaut, in dem die Arbeiterklasse erfolgreich in ein System totaler Herrschaft und Komforts eingespannt ist. Lassen Sie uns zum Schluss noch hinzufügen, daß die kritische Theorie der Gesellschaft implizite auch den sozialdemokratischen Opportunismus registriert hat, womit im großen und ganzen das Verzeichnis der Niederlagen und der geschichtlichen Ohnmacht der Kräfte des Fortschritts abschließt. Alle konterrevolutionären Kräfte haben nicht nur vereint miteinander mit Hilfe von Peitsche und Schläge gearbeitet, sondern auch, oder vielleicht sogar in erster Linie, mit Hilfe einer Arbeitsideologie jeden Widerstand unterbunden, jede Pore für Frischluft der Veränderung und des Fortschritts ver-

[53] Vergl. mein Essay »Revolution und Freiheit« in dem Buch »Ordnung und Freiheit«, Kultura, Beograd, 1967

identical to the revolutionary utopia and freedom.53 Is the rule of reason not exactly in student

gene movement indicated? Nevertheless, one question remains: Why did Marcuse resignedly leave reason to the demoniac of capitalist and Stalinist industrialization in order to exalt with the rebellion of instinct against the rigidity, brutality and the "principle of performance" of the same industrialized civilization, against its ideology to react from the superman, hero, warrior and victor? It can really only be revolutionary utopias and not utopias of a revolt, real freedom and even more, a new dimension of love and beauty free. But that is why this utopia does not voluntarily leave the soil of science with the powers of

"Domination," which Marcuse is rightly against, because he wants control of the dialectic over formal reason, because he wants control of man, control of reason over the forces that have hitherto controlled and impeded it The utopian impetus therefore only makes sense if it does not come from outside, or from the fringes of existing society, but also from within as an immanent force of actual historical changes and negations.

We don't want to blame Marcuse too much, however: his pessimism is not without reason and cannot be replaced by a benign optimism wriggling ridiculously in empty space.

Modern society, capitalist as well as socialist, is really a hermetically sealed vessel

same in which the human spirit and its potential for liberation are trapped. Marcuse's "Critical Theory of Society" arose in the atmosphere of a great world-historical crisis. This is above all the crisis of the historical subject in the age of capitalist stabilization. This theory was born in the struggle against the horrors of fascist tyranny, developed in the epoch of Stalinist terror and the horrors of the Cold War and MacCarthyism. It was developed in large part under the negative influence of late American capitalist civilization, in which the working class is successfully harnessed to a system of total domination and comfort. Finally, let us add that the critical theory of society has also implicitly registered social-democratic opportunism, which by and large closes the list of defeats and historical impotence of the forces of progress. All counter-revolutionary forces have not only worked together with one another with the help of whips and clubs, but also, or perhaps even primarily, with the help of a work ideology, have blocked all resistance, closed every pore for fresh air of change and progress compare my essay "Revolution and Freedom" in the book "Order and Freedom", Kultura, Beograd, 1967

stopft und, was das Wichtigste ist, jedes Opfer und jeden Kampf um das Glück des Menschen und für seine Freiheit als illusorisch hingestellt. Auf diesem Boden eines geschichtlichen Vakuums beruht nicht nur die Marcusesche Idee, sondern auch die Idee seines Freundes Walter Benjamin,[54] wie vielleicht auch die Ideen Sartres und Camus. Hier beginnt auch die Rechtfertigung der Utopie von der Revolte, aber nicht auch ihre geschichtliche Aufrichtigkeit. Oder genauer gesagt: Sie taugt nur zum Erwecken der eingeschläferten Mächte, als »Detonator« (sei es auch Palahs Selbstverbrennung) der »wahnwitzigen Tapferen« oder als Vorspiel zu einem tatsächlichen revolutionären Wandel. Wäre dies nicht der Fall bliebe sie nur reaktionäre Romantik oder »heroische Pose«.

Die Riesenbewegung der französischen Arbeiter und Studenten im Frühjahr des vergangenen Jahres, die eine Masse von Millionen zum Erwachen brachte, sowie auch die zahireichen Studenten- und Jugendbewegungen, die überall auf unserem Planeten gegen alle Formen der Gewalt aufstehen- eine Gewalt, die die Opfer zu

[54] Der Einfluß Walter Benjamins, Marcuses Freund, nicht allein auf Marcuse, sondern auf den ganzen »Frankfurter Kreis« ist immer augenscheinlicher, seit in den letzten Jahren einige nichteröffentlichten Schriften Benjamins erschienen sind; wie bekannt, ging Benjamin nicht nach Amerika sondern vergiftete sich an der spanischen Grenze auf der Flucht vor den Pogromen der Gestapo. Dieser Einfluß ist durch die Konzeption der Gewalt, des Verhältnisses von Krieg und Frieden, die Idee des Glücks, und besonders in der Kritik jenes Phänomens zu sehen, das man Arbeitsideologie nennen könnte. Benjamin hat mit besonderer Schärfe vermerkt, wie diese Ideologie, dieser »Webersche Geist des Kapitals« vom Bürgertum auf die Sozialdemokratie übergegangen ist. Er begriff, daß der Konformismus der Sozialdemokratie nicht allein ihre Taktik sondern auch ihre wirtschaftlichen Vorstellungen umfaßt. Ihr dient die technische Entwicklung als Strömung, die sie entlang zu schwimmen gedenkt. Von da ist es nur noch ein Schritt zur Fabrikarbeit als politischer Leistung. Die alte protestantische Moral feierte in säkularisierter Forn bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung. Das Gothaer Programm trägt in sich bereits die Spuren dieser Täuschung, der sich Marx allein entgegenstellte. Daher zieht der Vulgärmarxismus nur den Fortschritt in der Bewältigung der Natur in Betracht, sieht aber nicht den Rückschritt der Gesellschaft. Er zeigt bereits technokratische Züge, die man späterhin beim Faschismus treffen wird. Denn Arbeit verweist auf die Ausbeutung der Natur, die sich mit naiver Zufriedenheit der Ausnutzung des Proletariats entgegenstellt. Dies ist jedoch nicht alles. Diese Ideologie der Arbeit hat dazu verholfen, daß die Arbeiterklasse den Klassenhaß und den Opferwillen verliert. So wurde im Verlauf der Jahrzehnte der Name Blanquia aus dem Arbeiterkampf gelöscht, der mit starker Stimme das vergangene Jahrhundert erschütterte. Daher ist ein »tigergleicher Sprung in die Vergangenheit erforderlich, um den Weg in die Zukunft zu erhellen«. (Vergl. Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1965 S. 85 ff., wie auch Marcuses Vorwort zu diesem Buch und meine Rezension in der Zeitschrift »Filosofija«, 4/1967, S. 197 ff. Ich bin fest davon überzeugt, daß die Wurzel der historischen Ohnmacht des aktuellen Kommunismus in seiner sozialdemokratischen Nachfolge liegt, besonders aber in der sorgfältig gepflegten Ideologie der Arbeit, die Benjamin mit soviel Stärke kritisiert hat. Daher ist es gar nicht verwunderlich, daß einige moderne »kommunistische« politikante Rationatoren mit unverhohlener Schärfe nicht allein Marcuse verurteilen, sondern auch das geschichtliche Opfer eines Che Guevara, so wie das damals auch die sozialdemokratischen Opportunisten mit ihrer zynischen Verhöhnung »des Sturms auf den Himmel« der russischen Revolution taten.

and, most importantly, every sacrifice and every struggle for man's

happiness and freedom is presented as illusory. Not only Marcuse's idea rests on this ground of a historical vacuum, but also the idea of his friend Walter Benjamin,54 as well as perhaps the ideas of Sartre and Camus. Here also begins the justification of the utopia of the revolt, but not also its historical sincerity. Or to put it more precisely: it is only suitable for awakening the dormant powers, as a "detonator" (be it even Palah's self-immolation) of the "insanely brave" or as a prelude to an actual revolutionary change. If this were not the case, it would remain only reactionary romanticism or "heroic pose".

The huge movement of French workers and students in the spring of last year, which awakened a mass of millions, as well as the numerous student and youth movements that are taking a liberal stand against all forms of violence on our planet - violence that is killing the victims 54 The influence of Walter Benjamin, Marcuse's friend, not only on Marcuse, but on the entire "Frankfurt circle" is becoming more and more apparent since several of Benjamin's unpublished writings have appeared in recent years; as is well known, Benjamin did not go to America but poisoned himself on the Spanish border while fleeing the pogroms of the Gestapo. This influence can be seen through the conception of violence, the relationship between war and peace, the idea of happiness, and especially in the critique of that phenomenon which one might call work ideology. Benjamin noted with particular sharpness how this ideology, this "Weberian spirit of capital" passed from the bourgeoisie to social democracy. He understood that the conformism of social democracy encompassed not only its tactics but also its economic ideas. Technical development serves it as a current that it intends to swim along. From there it is only one step to factory work as a political achievement. The old Protestant morality celebrated its resurrection among the German workers in a secularized form. The Gotha program already bears the traces of this deception, which Marx alone opposed. Therefore, vulgar arxism considers only progress in mastering nature, but does not see society's regression. He is already showing technocratic traits that one will later find in fascism. For work refers to the exploitation of nature, which with naive satisfaction opposes the exploitation of the proletariat. However, this is not all. This ideology of work has helped the working class to lose class hatred and sacrifice. Thus, over the course of the decades, the name Blanquia was erased from the workers' struggle that shook the past century with a strong voice. Therefore, a "tiger-like leap into the past is required to illuminate the way to the future."

(Cf. Walter Benjamin, Zur Criticism of Violence and Other Essays, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1965 p. 85 ff” as well as Marcuse’s foreword to this book and my review in the journal Filosofija, 4/1967 , pp. 197

ff. I am firmly convinced that the root of the historical impotence of current communism lies in its social-democratic succession, but especially in the carefully cultivated ideology of work, which Benjam has criticized with so much strength It is not at all surprising that some modern »communist« political rationators not only condemn Marcuse with undisguised sharpness, but also the historical sacrifice of Che Guevara, just like the social-democratic opportunists did at the time with their cynical derision

"of the storming of heaven" of the Russian revolution.

Schuldigen erklärt- versprechen trotz des russischen Winters einen sozialistischen Frühling. In seinen letzten Schriften schließt sich Marcuse mit ganzem Herzen dieser erwachten Hoffnung an.[55] Allen Einwendungen, die wir ausgeführt haben zum Trotz sollte man die Marcusesche »Kritische Theorie der Gesellschaft« als einen Golfstrom im eisigen Ozean kalkulativen Denkens ansehen.

[55] Vergl. nicht allein das Marcuse-Interview für »Književne novine« sondern auch sein Gespräch mit Heinrich von Nussbaum, das im »Neuen Forum« veröfftentlicht wurde. »Neues Forum«, Heft 181, vom Januar 1969, S. 26—29. Seine Erfahrungen des vergangenen Jahres zusammenfassend, weist Marcuse darauf hin, daß unsere Zeit eigentlich eine revolutionäre Zeit ist und daß daher die bestehenden Regime bis an die Zähne bewaffnet seien. Aber Marcuse fährt fort: dies müßte ein armseliger Marxist oder Intellektueller sein, der unterstellte, daß in Zunkunft keine Revolutionen mehr möglich sind. »(ibid., S. 27)

Guilty declared - despite the Russian winter promise a socialist spring. In his last writings, Marcuse wholeheartedly subscribes to this awakened hope.55

Despite all the objections we have raised, Marcuse's "Critical Theory of Society" should be viewed as a Gulf Stream in the icy ocean of calculative thinking.

55 v e rg l. not only the M arcu se interv iew for »Književne novine«

but also his conversation with Heinrich von Nussbaum, which was published in »Neues Forum«. »New Forum«, Issue 181, January 1969, pp. 26-29. Summarizing his experiences of the past year, Marcuse points out that our time is actually a revolutionary time and that the existing regimes are therefore armed to the teeth. But M arcuse goes on: this would have to be a poor Marxist or intellectual who assumed that in the future no more revolutions are possible. »(ibid., p. 27)

DÉCLARATION DU COMITÉ DE RÉDACTION DE LA REVUE »PRAXIS«*

D'après les nouvelles publiées dans les journaux yougoslaves et étrangers, l'éminent philosophe marxiste tchèque et le membre du Comité de soutien de la »Praxis«, Karel Kosik est arrêté en Tchécoslovaquie sous l'accusation de participation à l'activité contre-révolutionnaire.

Karel Kosik est connu au public tchécoslovaque, yougoslave et international par ses travaux philosophiques grâce auxquels il s'est affirmé en tant qu'un des plus remarquables philosophes marxistes contemporains. Son nom, acquis par l'activité philosophique publique, ne peut être effacé de l'histoire du marxisme du XXe siècle par aucune persécution policière et judiciaire, de même que ne le pouvaient être les noms de Georg Lukács, Ernst Bloch, Henri Lefebvre et d'autres marxistes qui étaient persécutés et diffamés de la part des stalinistes. Les persécutions de la pensée créatrice marxiste, loin de pouvoir compromettre les penseurs marxistes, ne peuvent que compromettre encore plus leurs persécuteurs. Accuser un philosophe marxiste pour l'activité contre-révolutionnaire est plus qu'absurde, parce que le marxisme est la pensée révolutionnaire de notre temps et ceux qui ont consacré toutes leurs forces à la défense et au développement créateur de la pensée de Marx, ne peuvent pas être contre-révolutionnaire. La théorie que ceux qui développent en public l'activité scientifico-philosophique marxiste peuvent participer en secret aux complots antisocialistes, ne peut pas être convaincante non plus, parce que les philosophes marxistes qui luttent publiquement pour leurs convictions contre toutes les conceptions réactionnaires et contre-révolutionnaires (y compris celles bureaucratico--dogmatiques) n'ont pas besoin d'une activité secrète et pas le moins du monde d'une activité par laquelle ils nieraient toute leur activité publique.

En refusant la pensée même que Karel Kosik en tant qu'un honneur de la pensée marxiste contemporaine, pourrait être impliqué dans l'activité antisocialiste, nous en appelons à tous ceux desquels dépend son destin, de le libérer immédiatement et de lui rendre possible la continuation du travail créateur pour le bien de la pensée marxiste tchécoslovaque et mondiale.

A Zagreb, février 1972

Comité de rédaction de la revue »Praxis«

* Cette déclaration a été publiée en février dans l'édition yougoslave de »Praxis«. Après ce moment nous avons apris que les persécutions contre les intelectuels marxistes en Tschécoslovaquie continuent et que plusieurs philosophes et sociologues ont été emprisonnés ou ont perdu leur travail.

CH RO N1Q UE

|

STATEMENT OF THE EDITORIAL COMMITTEE OF THE REVIEW »PRAXIS«*

According to the news published in Yugoslav and foreign newspapers, the eminent Czech Marxist philosopher and member of the »Praxis« Support Committee, Karel Kosik is arrested in Czechoslovakia on the charge of participating in the activity counter-revolutionary.

K arel Kosik is known to the Czechoslovakian, Yugoslav and international public for his philosophical works, thanks to which he has established himself as one of the most remarkable contemporary Marxist philosophers. His name, acquired through public philosophical activity, cannot be erased from the history of twentieth-century Marxism by any police and judicial persecution, just as the names of Georg Lukacs, Ernst Bloch, Henri Lefebvre and other Marxists who were persecuted and defamed by the Stalinists. The persecutions of Marxist creative thought, far from being able to compromise Marxist thinkers, can only further compromise their persecutors. To accuse a Marxist philosopher for counter-revolutionary activity is more than absurd, because Marxism is the revolutionary thought of our time and those who have devoted all their forces to the defense and creative development of the thought of Marx, cannot be counter-revolutionary. The theory that those who promote Marxist scientific-philosophical activity in public can secretly participate in anti-socialist plots cannot be convincing either, because Marxist philosophers who publicly fight for their convictions against all reactionary and counter-revolutionary (including bureaucratic ones)

-dogmatic) do not need a secret activity and not in the least an activity by which they would deny all their public activity.

Rejecting the very thought that Karel Kosik, as an honor of contemporary Marxist thought, might be involved in anti-socialist activity, we appeal to all those on whom his fate depends, to release him immediately and make it possible for him the continuation of creative work for the benefit of Czechoslovakian and world Marxist thought.

And Zagreb, February 1972

Editorial committee

from »Praxis« magazine

* This statement was published in February in the Yugoslav edition of

»Praxis«. After that time we learned that the persecutions against Marxist intellectuals in Czechoslovakia continue and that several philosophers and sociologists have been imprisoned or lost their jobs.

AN DIE MITARBEITER UND LESER

Der Hauptteil der Zeitschrift PRAXIS bringt in der Regel Artikel über ein bedeutendes Thema oder Problem (der Maximalumfang der einzelnen Beiträge beträgt 20 Schreibmaschinenseiten mit normalen Abstand). Die nächsten Hefte werden folgenden Themen gewidmet sein.

DAS DENKEN VON E. BLOCH
DAS DENKEN VON G. LUKACS
SELBSTVERWALTUNG UND MANIPULATION
DIE VERANTWORTUNG DER INTELLEKTUELLEN HEUTE
DIE WISSENSCHAFTLICH-TECHNISCHE ENTWICKLUNG UND SOZIALISMUS
SARTRE UND DER MARXISMUS
DIE GEGENWÄRTIGE KUNST UND DAS DENKEN
ÜBER KUNST
»KRITISCHE THEORIE DER GESELLSCHAFT«

Außer dem thematischen Teil beinhaltet die Zeitschrift auch folgende Rubriken: Porträts und Situationen (bis zu 16 Seiten), Gedanke und Wirklichkeit (bis zu 16 Seiten), Diskussion (bis zu 12 Seiten), Buchbesprechungen und Notizen (bis zu 8 Seiten), Das Philosophische Leben (bis zu 6 Seiten).

Alle Manuskripte werden in zwei Exemplaren an folgende Adresse erbeten: Redaktion der Zeitschrift PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ulica Đure Salaja br. 3. In Betracht kommen nur Manuskripte die bis jetzt noch nicht veröffentlicht wurden. Die Manuskripte werden nicht zurückgesandt. Die in den einzelnen Beiträgen zum Ausdruckt gebrachte Meinung deckt sich nicht unbedingt mit der Meinung der Redaktion.

AN DIE ABONNENTEN UND KÄUFER

Die Zeitschrift PRAXIS erscheint in einer jugoslawischen Ausgabe (in serbokroatischer Sprache) und in einer internationalen Ausgabe (in englischer, französischer und deutscher Sprache). Die jugoslawische Ausgabe erscheint zweimonatlich (jeweils zu Beginn der ungeraden Monate). Die internationale Ausgabe erscheint vierteljährlich (jeweils im Januar, April, Juli und Oktober).

DIE JUGOSLAWISCHE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dollar 1,25 oder das Äquivalent in einer konvertible Währung: das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 6; 2 Jahre US Dollar 11 oder das Äquivalent in einer konvertible Währung.

DIE INTERNATIONALE AUSGABE kostet im Einzelhandel US Dolar 2.— oder das Äquivalent in einer konvertible Währung; das Abonnement für 1 Jahr US Dollar 7.—; 2 Jahre US Dollar 13.—; 3 Jahre US Dollar 18.—; oder das Äquivalent in einer konvertible Währung.

ABONNEMENTS nimmt die Redaktion der Zeitschrift »Praxis« entegegen. Wir bitten, Schecks auf die Adresse der Redaktion *Praxis, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3, Jugoslawien* auszustellen.

TO OUR STAFF AND READERS

The main part of the journal PRAXIS usually features articles on an important topic or problem (the maximum length of the individual articles is 20 typewritten pages with normal spacing). The following issues will be devoted to the following issues.

THE THINK OF E. BLOCH

THE THINK OF G. LUKACS

SELF-MANAGEMENT AND MANIPULATION

THE RESPONSIBILITY OF THE INTELLECTUAL TODAY

THE SCIENTIFIC-TECHNICAL DEVELOPMENT

AND SOCIALISM

SARTRE AND MARXISM

CONTEMPORARY ART AND THINKING

. ABOUT ART

»CRITICAL THEORY OF SOCIETY«

In addition to the thematic part, the magazine also contains the following sections: portraits and situations (up to 16 pages), thought and reality (up to 16 pages), discussion (up to 12 pages), book reviews and notes (up to 8 pages), The Philosophical Life (up to 6 pages).

All manuscripts are requested in two copies to the following address: Editorial Office of PRAXIS Magazine, Filozofski fakultet, Zagreb, Ulica Đure Salaja br. 3. Only manuscripts that have not yet been published will be considered. Manuscripts will not be returned. The opinion expressed in the individual articles does not necessarily correspond to the opinion of the editors.

TO SUBSCRIBERS AND KXUFER

The PRAXIS magazine is published in a Yugoslav edition (in Serbo-Croatian) and in an international edition (in English, French and German). The Yugoslav edition appears bi-monthly (at the beginning of the odd month). The international edition is published quarterly (in January, April, July and October).

THE YUGOSLAV EDITION retails at US$1.25 or its convertible currency equivalent: 1-year subscription US$6; 2 years US Dollar 11

or the equivalent in a convertible currency.

THE INTERNATIONAL EDITION retails at US $2.00 or the equivalent in a convertible currency; the subscription for 1 year US Dollar 7.— ; 2 years US Dollar 13.— ; 3 years US Dollar 18.— ; or the equivalent in a convertible currency.

SUBSCRIPTIONS are accepted by the editors of the »Praxis« magazine. We ask that checks be made payable to the address of the Praxis editorial office, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3, Yugoslavia.